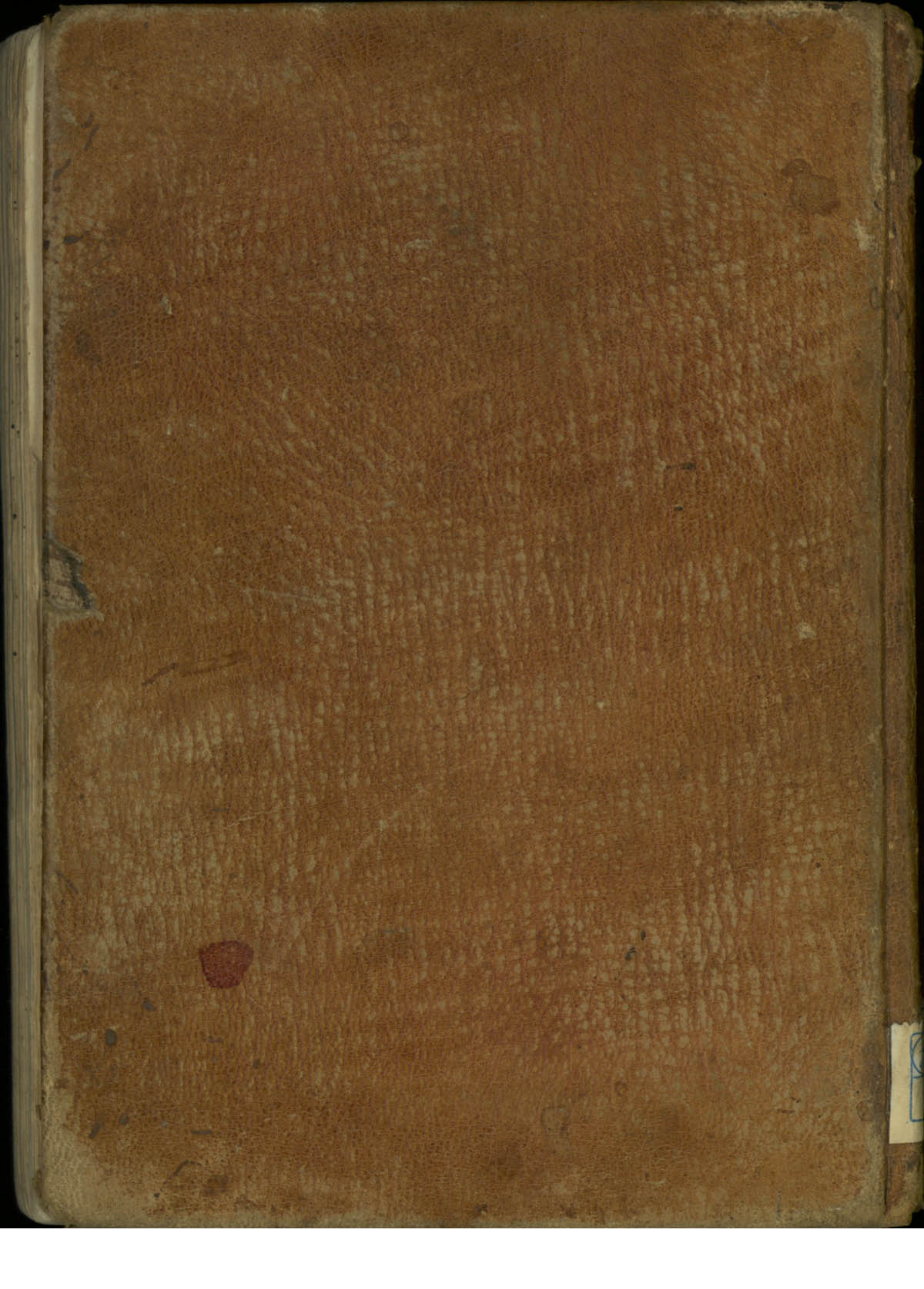
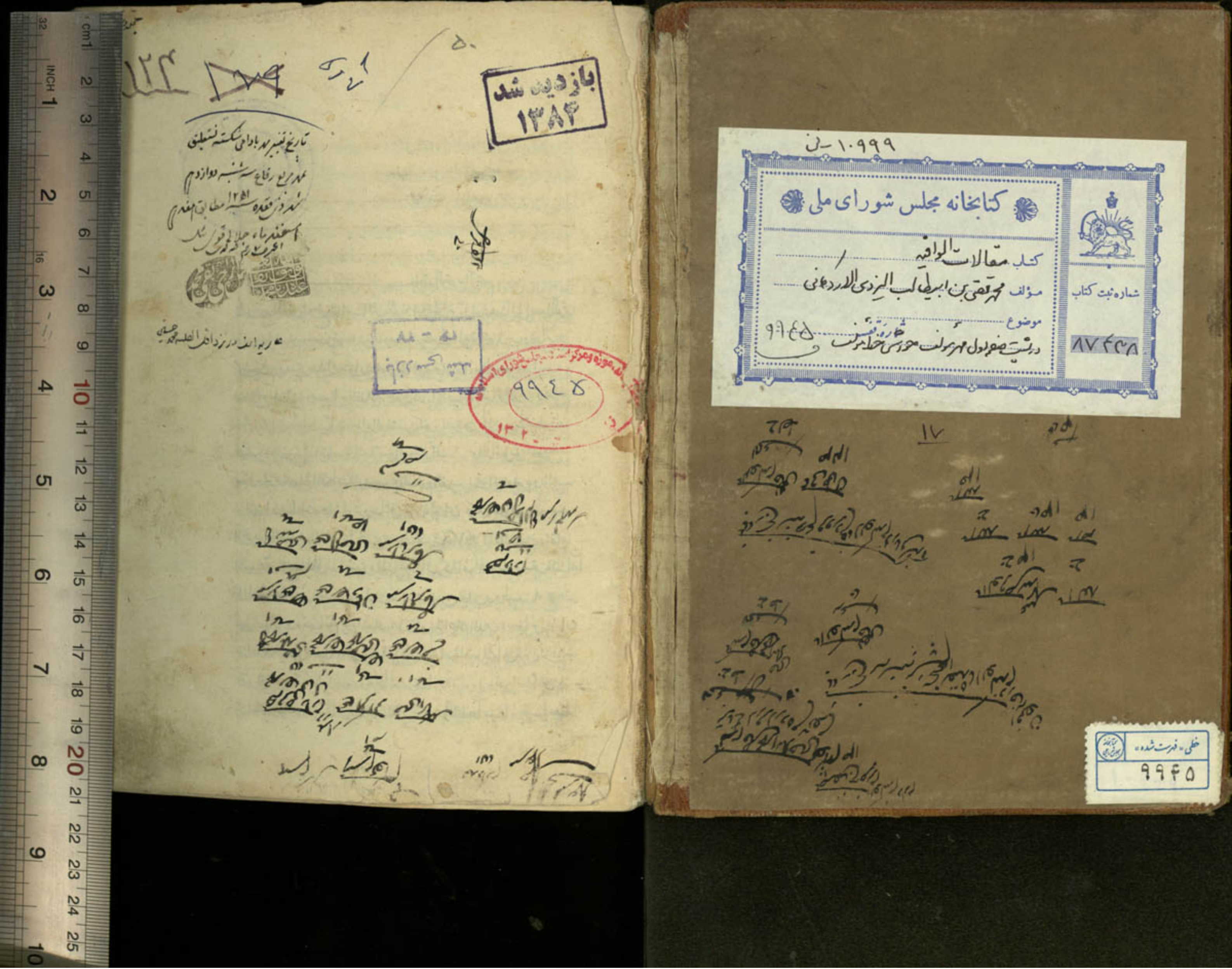




بازدید شد
۱۳۸۴
کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۸۷۴۳۸
کتاب مقالات الوافیه
مؤلف
موضوع
خطی - فهرست شده
۹۹۴۵



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى اوضح لنا مسالك الحلال والحرام وارشدنا الى اصول الدين وفروع الاسلام وجعل قواعد دينه ومعالم شرعه فى غاية التهذيب ونهاية الاحكام وصير سلوك شوارعه ومناهجه وارتقاء مدارجه ومعارجه مفتاح الفلاح ومصباح الظلام وانزل كتابا كافيا فى اسرار الدين وشرائع الايمان وتبيانا وافيا فى اسرار البلاغة وكنوز العرفان التدبر فى منطوقه وفحواه يفضى الى المقاصد العليه والفوائد السنيه والتامل فى مفهومه ومغزاه يهدى الى النكات البديعه والعلوم الفهيمه امتثال اوامره ونواهيه وانقياد عباراته واشاراته وسائل روض الجنان وكنز العرفان وقرب الرحمن والصلوة والسلام على خير من بعث لارشاد الانام واكمال الدين واتمام النعم محمد ناسخ الملل الماضيه والشرائع الخاليه كشاف المجملات ومبين المتشابهات وآله المشتقين من نوره وطينته المتصفين بخلقه وطبيعته حجج الله على العباد وشفعائهم يوم المعاد الادلاء على اعلام الدين وحقائق الايمان اما بعد فيقول العبد الذليل المسكين القاصر المقصر الجانى ابن ابى طالب محمد تقى اليزدى الاردكانى رزقهما الله سعادة الدارين وخير النشاتين وشفاعة مواليهما الطاهرين يوم الدين واوتيا كتابهما يمينا وحوسبا حسابا

يسيرا

لما كان ارفع الاشياء شأنا واجلها ثوابا واعظمها قدرا هو الاشتغال بتحصيل العلوم الشرعيه والتاليف فى فنونها وكان اكثرها حاجة الاصرف العمر لكثرة الشعب والفروع والابواب وخفاء الماخذ وتشتت المدارك انما هو علم الفقه وكان عمدة ما له دخل فى تحصيل هذا العلم الشريف والفن المنيف انما هو علم اصول الفقه احببت ان اكتب فى ذلك كتابا مشتملا على امهات مسائله ومعظم قواعده محتويا على الاقوال والادله وجرحها وتعديلها ونقضها وابرامها فشرعت فى هذا الكتاب المسمى بالمقالات الوافيه بمعظم المطالب الاصوليه متوكلا فى ذلك على الله تعالى وهو حسبى ونعم الوكيل وانى وان كنت قصير الباع وقاصر الذراع وقليل البضاعه فى هذه الصناعه ولم اك اهلا للتصدى لهذا الشان العظيم والتعرض لهذا الخطب الجسيم ولكن ارجو من الله تعالى ان يجعله فائقا على كتب السابقين وذخرا للاحقين بمحمد وآله الطاهرين فها انا اشرع فى المقصود بعون الملك المعبود وهو مرتب على مقالات مقالة فى المقدمة وفيها بحثان البحث الاول فى بيان موضوع اصول الفقه المبحوث فيه عن احواله فى علم الاصول كما صرحوا به عبارة عن ادلة الفقه والمراد انما هو الادلة الاجماليه للاحكام الشرعيه الفرعيه اذ البحث عن الادلة الخاصة التفصيليه المتضمنة للاحكام المخصوصه كالبحث عن دلالة قوله تعالى اوفوا بالعقود على لزوم كل عقد وان لم يكن متعارفا فى زمان الخطاب او كان بغير اللغة العربيه او دلالته على لزوم العقود المتعارفة فيه الصادرة باللغة العربيه خاصة ليس من شان الاصول والاصولى وانما المتكفل لبيانها الكتب الفقهيه الاستدلاليه وكان من شان الفقيه بعد الفراغ عن الاصول والبلوغ حد الاجتهاد البحث عنها دلالة وتعارضا وترجيحا فالادلة الخاصة التفصيليه للاحكام الفرعيه

مبادى تصديقيه لعلم الفقه وكانت من اجزاء علم الفقه ثم ان الادلة العامة عند ابى على ابن الجنيد منا وغير الاشاعرة من العامة خمسة الكتاب والسنة والاجماع والعقل والقياس وعندنا غير الاخير وعند الاشاعرة غير ما قبل الاخير وخيرها اوسطها وفى الاول الافراط والثالث افراط وتفريط كما سيظهر انشاء الله تعالى فان قيل كيف يعد الاجماع اما العقل من جملة الادلة مع ان الدليل على اعتبار الاجماع اما العقل او الكتاب او السنة او الجميع فيكفى عد الثلثة المذكورة من الادلة ولا حاجة الى عد الاجماع منها عليحدة قلت فرق بين بين كون شئ دليلا للاحكام الفرعيه وبين كونه دليلا لدليلها ونحن نقول الكتاب والسنة والعقل الدالة على اعتبار الاجماع انما هى ادلة على كون الاجماع دليلا فى الفقه وليست ادلة على نفس الاحكام الفقهيه والاجماع الذى عد من الادلة انما هو الاجماع الدال على الاحكام الفرعيه لا يقال نفس الاجماع الذى من الادلة للاحكام الشرعيه دليل عقلى فيكفى عد العقل من الادلة ولا حاجة الى عده عليحدة لانا نقول الاجماع الذى كان دليلا فى الفقه انما هو عبارة عن اطباق امة محمد على امر من الامور الدينيه او عن اطباق علمائهم او عن اطباق اهل حلهم وعقدهم عليه او عن اطباق كاشف عن رأى المعصوم وعلى اى تقدير لا يكون الاجماع امرا عقليا بل امر نقلى يتوقف تحصيله على العلم بالآراء بالرجوع الى كتب الفقهاء او سبب آخر ومن هنا تبين وجه عد الكتاب والسنة من الادلة مع ان الدليل على الاول اما العقل او الاجماع وعلى الثانى اماهما او الكتاب فان قيل كيف حصروا الدليل فيما ذكر مع ان من ادلة الفقه الاستصحاب عند جمع كثير قلت ان كان حجية الاستصحاب من جهة افادة المظنة فيكون

الاستصحاب

الاستصحاب من انواع الادلة العقليه فيكفى عد دليل العقل من جملة الادلة ولا حاجة الى عد الاستصحاب منها عليحدة وان كان حجيته من جهة الاخبار فالاستصحاب راجع الى السنه فلا حاجة الى عده دليلا عليحدة لا يقال الاخبار المشار اليها دليل للاستصحاب الذى هو دليل الفقه وقد عرفت ثبات الفرق بين نفس دليل الفقه وبين دليل دليله لانا نقول ليس الاستصحاب على تقدير كون المستند فيه الاخبار امرا غير الاخبار المذكورة وغير الاحكام الفقهيه المستفادة منها ليكون واسطة بينهما بل لا بد من رجوعه الى احدهما كما يظهر من المراجعة الى الاخبار المومى اليها وقس على الاستصحاب غيره من الاستقراء واصل البرائة والاباحة ونحو ذلك فى الرجوع الى الادلة المذكورة ثم المراد بكون موضوع الفقه ادلته اما كون موضوعه مفهوم الادلة فيكون تقسيمه الى الكتاب والسنة والاجماع والعقل واثبات حجية هذه الامور وانواع هذه الامور واصنافها بحثا عن اقسام مفهوم الادلة وعن اثباتها فيكون البحث عن حجية الكتاب والسنة والعقل وانواعها بحثا عن مسائل الاصول واما كون موضوعه نفس الكتاب والسنة والاجماع والعقل من حيث هى لا من حيث كونها ادلة ليلزم خروج البحث عن حجية الكتاب والسنة والعقل والاجماع والقياس عن علم الاصول بناء على ان البحث عما له مدخل فى مفهوم الموضوع وحقيقته خارج عن العلم ومسائله ومما يتعجب منه ان جعل بعضهم الموضوع هذه الاشياء الملحوظة بوصف الدليليه والتزم خروج البحث عن حجية ما ذكر عن مسائل الاصول وادرجه فى علم الكلام وعده من مسائله وانت خبير بعدم الحاجة الى ما ذكره لامكان جعل الموضوع احد الامرين اللذين ذكرناهما مع ان التزام

خروج ذلك عن علم الاصول ودخوله في علم الكلام مع التزام لما هو خلاف الاجماع
ظاهرا ثم البحث عن الادلة اما البحث عن حجيتها كما يبحث عن حجية الكتاب
والسنه والعقل والاجماع والقياس وعن حجية الاسود الواحد اليها
واما البحث عن دلالتها واسباب الدلالة كما يبحث عن الوضع والحقيقة والمجاز
والاشتراك والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والعام والخاص والمنقول
والمرتجل والمشتق والاوامر والنواهي والعلامة والقرينة والمفهوم والمنطوق
فالبحث في ذلك كله راجع الى البحث عن الدلالة وسببها واما البحث عن تعارض
الدلالات وترجيحها كما يبحث عن تعارض الاحوال في باب الالفاظ من
علم الاصول من تعارض النقل والاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار والحقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح واما البحث عن تعارض الادلة وترجيحها كما يبحث في اواخر
كتب الاصول من تعارض العام والخاص من وجه او مطلقا والمنطوق والمفهوم
والنص والظاهر والقطعي منه ومع الظني والظني منه والكتاب مع الخبر والموافق
للاصل والمخالف له وكما يبحث عن كون موافقة المشهور او الكتاب والاصل
ومخالفة العامة ونحو ذلك من المرجحات ويظهر من التامل في ذلك ان
البحث والكلام في جميع المسائل المدونة في الاصول بحث عن ادلة الفقه
ويظهر من التامل في ذلك ان البحث والكلام في جميع المسائل المدونة في فن
الاصول بحث عن ادلة الفقه عدا البحث عن حال المفتي والمستفتي والمجتهد
والمقلد وكان البحث عنهم في علم الاصول وقع استطرادا كما يؤيد ذلك
عدم شمول جملة من تعريفاتهم لهذا العلم له وعدم شمول المعنى الاضافي
للفظة اصول الفقه ايضا له فيجب التزام خروج البحث عن احوالهم عن العلم
وكونه استطرادا او انضمام المفتي والمستفتي والمجتهد والمقلد الى الادلة

وجعل المجموع موضوعا للاصول ويمكن التكلف بجعل البحث عن حال
المفتي والمجتهد بحثا عن الادلة بان يقال ان البحث عمن كان اهلا
لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة بحث عن حال الادلة
وكيف كان فالخطب سهل لعدم ترتب ثمرة فقهية وفائدة عملية
على العلم بان البحث عن احوال المذكورين بحث عن علم الاصول او
عن غيره وانما المهم المفيد العلم باحكامهم فان تسمية جملة من الاحكام
المتناسبة الثابتة لجملة من الموضوعات المتناسبة او موضوع واحد بعلم واخرى
باخر وهكذا انما هي بمحض المناسبات والاستحسانات والاصطلاحات
ولكل احد ان يصطلح ما شاء وليس لذلك حد محدود دل عليه العقل
او قام به النقل البحث الثاني في بيان معنى اصول الفقه ولما جرت
عادة الاصوليين من الخاصة والعامة على بيان المعنى الاضافي والعلمي
كليهما لهذا اللفظ نظرا في الثاني الى اثر المقصود بالبيان وفي الاول
الى اظهار المناسبة المصححة للنقل او بيان توافق المعنيين في المصداق
او صحة ارادة كل واحد منهما عن اللفظ لانتفاء الحجر نجري بنا ايضا
التصدي لهما رعاية للنكات السابقة واقتفاء لاثر السابقين فهنا
مقامان المقام الاول في بيان المعنى الاضافي لهذا اللفظ فنقول لما
كان اللفظ المذكور باعتبار المعنى الاضافي مركبا من ثلثة اجزاء جزءان
منها ماديان وهما المضاف والمضاف اليه واخر صوري وهو الهيئة
الخاصة القائمة بالجزئين الماديين المعبر عنها بالاضافة والعلم
بالمعنى المركب واستفادته من اللفظ فرع العلم بمعنى كل واحد من مفردات
هذا اللفظ اذ من البين ان استفادة المعنى المركب من اللفظ المركب

بدون العلم بمعنى مفردات هذا اللفظ واوضاعها مستحيل جدا فيجب التصدي
لبيان كل من هذه الاجزاء المشار اليها للفظ اصول الفقه فان قيل ان بيان
معنى الاضافة هنا انما يتوقف عليه استفادة المعنى المركب على القول بان المركبات
كالمفردات موضوعة لمعانيها وانه لا يكفي وضع المفردات في افادة المعاني المركبة
واما على القول بكفاية ذلك وعدم حاجة افادة المركبات لمعانيها الى وضع غير
وضع المفردات فلا قلت لا فرق بين القولين فيما ذكرناه فان الهيئة الخاصة
المسماة بالاضافة من مفردات المركب الاضافي كالمضاف والمضاف اليه وليس
نفس المركب حتى يلزم عدم الحاجة الى بيانه على القول بعدم حاجة المركبات
في افادة معانيها الى وضع غير وضع المفردات فان قيل مراد من صار الى هذا
القول عدم الحاجة الى وضع الهيئة بعد وضع مادة الالفاظ قلت من اين يعلم
ان المراد ذلك مع ان الهيئة ليست مركبا قطعا وانما كانت من اجزائه على
انه لو كان المراد ذلك لكان بطلان القول ح في غاية الظهور لوضوح الاختلاف
في معنى الالفاظ المتحدة بحسب المادة المختلفة بحسب الهيئة فان معنى غلام زيد
بهيئة الاضافة غير معناه بهيئة المبتداء والخبر وبالجملة فلو كان المراد
ما ذكرنا في بيان معنى القول لتم ما ذكرنا من الحاجة الى بيان معنى الاضافة
على القولين ولو كان المراد ما ذكرت وليس عليه شاهد كفى تمامية ما ذكرنا
على القول بحاجة المركب في افادة معناه الى الوضع لوضوح فساد القول المخالف
له المقابل له على تقديرك وليعلم ان هنا وجها اخر لتوقف فهم اصول
الفقه على فهم مفرداته قد ذكره العلامة في التهذيب وبينه السيد عميد
الدين في شرحه فلا باس بايراد كلاميهما وما يرد عليهما فنقول قال الاول
تصور المركب يستلزم تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث هي صالحة للتركيب

انتهى وفيه اولا ان كلام علماء الاصول في المقام كما يظهر من المراجعة اليه
انما هو في بيان معنى لفظ اصول الفقه وهو يقتضي كون التعريف لفظيا فلا
يصح ذكر المتصور الذي ظاهره كون الكلام في بيان التعريف الحدي والرسمي
وثانيا انا كثيرا ما نتصور المركب ولا نتصور مفهوم صلاحية مفرداته للتركيب
لكان له وجه اذ لا يؤخذ في هذا الكلام تصور مفهوم صلاحية المفردات
للتركيب كما لا يخفى وثالثا ان الكلام في المقام في بيان توقف فهم اصول الفقه
على تصور مفرداته لا استلزام الاول للثاني وقال الثاني ولما كان اصول الفقه
مركبا من الاصول والفقه وهما جزءاه الماديان ومن اضافة الاول الى الثاني
وهو جزئه الصوري مهد قاعدة كلية لكل مركب وهي ان تصوره اي حصول
صورته في العقل يستلزم تصور اجزائه لا مطلقا اي لا من كل وجه
بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالنجار مثلا اذا تصور الكرسي وجب ان
يتصور اجزائه من الخشب والحديد لا من كل وجه بحيث يعلم كونهما مركبين
من المادة والصورة او الجواهر الافراد او كونهما قديمين او حادثين
بل من حيث صلاحيتهما للتركيب والتاليف وهذا المدعى اعني استلزام
تصور المركب لتصور اجزائه ظاهر لان حصول المركب في العقل منفكا
عن اجزائه محال لاستحالة تحقق الكل بدون جزئه بالضرورة
قيل عليه ان اردت بتصور المركب التصور التام استلزم تصور
اجزائه كذلك ولم يكف تصورها من الوجه المذكور وحده وان اردت
التصور مطلقا ولو بوجه ما لم يستلزم تصور شيء من اجزائه فضلا
عن تصورها اجمع من الوجه المذكور واجيب بان هنا قسما اخر
هو المراد وهو تصوره المركب من حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه

فالحكم باستلزام الاول للثاني
ثم قال الثاني تصور المركب يستلزم
تصور مفرداته بوجه تصير
المفردات بذلك الوجه
صالحة للتركيب منه

من هذه الحيثية انتهى وحاصل الجواب الذي اشار اليه بقوله واجيب ان تصور المركب على وجهين احدهما تصوره من حيث هو مع قطع النظر عن كونه مركبا من اجزاء خاصة اي بدون لحاظ هذا الوصف لما كان متصفا بالتركيب في نفس الامر وتصور المركب على هذا الوجه الكنه يستلزم تصور جميع اجزائه الذاتية وجميع حيثياته ولا يكفي فيه تصور بعض دون بعض وبالوجه لا يستلزم تصور شيء من اجزائه اصلا فضلا عن الجميع وظاهر اطلاق كلام الماتن ارادة هذا الوجه وثانيهما تصوره من حيث كونه مركبا من اجزاء خاصة وملحوظا بهذا الوصف وهو تصوره على هذا الوجه بالوجه يستلزم تصور جميع الاجزاء الملحوظ تركيب المركب منها فضلا عن تصوره على هذا الوجه بالكنه ولو كان مراد الماتن هذا الوجه امكن رفع الايراد الثاني الذي اوردنا على كلامه كما لا يخفى اذا عرفت هذا فاعلم انه يرد عليه اولا ان ظاهر المركب في كلام الماتن وغيره في المقام ما هو المصطلح عليه عند علماء الميزان والنحو والاصول وهو ما دل جزء لفظه على جزء معناه مع ان تمثيله بالكرسي وايراد الاجزاء بدل المفردات يدلك على انه حمل المركب على ما كان له اجزاء وان كان اللفظ الموضوع له مفردا وثانيا ان الجواب الذي ذكره بقوله واجيب يقتضي عدم توقف فهم اصول الفقه على فهم مفرداته على الاطلاق مع انه مناف لاطلاق من صرح بالتوقف اذا عرفت هذا فينبغي ان يرسم بيان الاجزاء المشار اليها مباحث البحث الاول في بيان لفظ الاصول اعلم انه جمع الاصل وهو في اللغة كما صرحوا به عبارة عما يبتني عليه غيره وعليه يحمل ما دار على الافواه وكلام الالسنة من لفظي اصول الدين واصول المذهب واليه يرجع تفسيره باسفل الشيء كما في القاموس ومنه قوله تعالى في سورة ابراهيم ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وفي اصطلاح النحاة عبارة

عما ينبغي ان يكون عليه الشيء كما يقولون الاصل في الفاعل والمبتدأ التقديم وفي المفعول والخبر التاخير وفي اصطلاح ارباب التصريف عبارة عما كان عليه الشيء كما يقولون ان اصل علم وعد واصل اما ترين اما ترئيين ونحو ذلك وفي اصطلاح الفقهاء في كتاب المساقاة عبارة عن الشجر كما يقولون في تعريفها انها معاملة على الاصول بحصة من ثمرها وفي كتاب الوصية بالواجبات المالية تخرج من الاصل دون الثلث واختلفوا في ان منجزات الميت الواقعة في مرض الموت تخرج من الاصل او الثلث وفي اصطلاح المحدثين وعلماء الرجال عبارة عن جمع خاص للاخبار نقله اصحاب الائمة ويظهر لك هذا الاصطلاح من مقابلة الشيخ ابي جعفر الطوسي في ديباجة كتاب الاستبصار الاصول بالمصنفات والكتب ومقابلته رحمه الله ايضا في عدة مواضع من ديباجة كتابه في الرجال الموسوم بالفهرست الاصول بالمصنفات ويشهد به ايضا انه يسند في هذا الكتاب الى بعض رجال الحديث الكتاب والى اخر الاصل والى اخر كليهما كما فعل بابراهيم ابن قتيبة الاول وبابراهيم ابن عثمان الثاني وبابراهيم ابن عبد الحميد الثالث ويدل عليه ايضا ما ذكره كلامه في هذا الكتاب عند ترجمة نفسه ويدل عليه ايضا ما ذكره في اخر التهذيبين عند ذكر مشيخته وطرقه الى الراوي الذي اخذ الحديث من كتابه او اصله ويدل عليه كلام الصدوق في ديباجة من لا يحضره الفقيه واما ان المراد بالاصل في هذا الاصطلاح اي شيء ففيه اقوال الاول ما حكى السيد المحقق الداماد في الرواشح عن ابن شهرآشوب في معالم العلماء انه حكى عن الشيخ المفيد انه قال صنفت الامامية من عهد امير المؤمنين الى عهد ابي محمد العسكري عليهما السلام اربعمائة كتاب تسمى الاصول فهذا معنى قولهم فلان له اصل فيه اولا ان حصر الكتب المصنفة في هذه المدة الطويلة في هذا العدد خلاف الواقع جدا كما يظهر من تتبع كتب الرجال بل يظهر من التتبع انه يبلغ العدد اربعة الاف ان لم يبلغ

عبارة عن جملة الترِكة في مقابل الثلث كما يقولون ان الوصية ...

اذ يكفي الا ترى انه قال شيخ الطائفة في الفهرست في ترجمة محمد ابن ابي عمير روى عنه احمد ابن محمد ابن عيسى كتب مائة رجل من رجال ابي عبد الله وله مصنفات كثيرة ذكر ابن بطة ان له اربعة وتسعين كتابا وقال في ترجمة الحسين ابن سعيد له ثلثون كتابا وفي ترجمة احمد ابن محمد ابن خالد له كتب كثيرة وعد منها ما يزيد على مائة وفي ترجمة محمد ابن سنان وكتبه مثل كتب الحسين ابن سعيد على عددها ويؤيد ذلك ما ذكره في ديباجة هذا الكتاب بقوله فاذا سهل الله اتمام هذا الكتاب فانه يطلع منه على ذكر اكثر ما عمل من التصانيف والاصول ويعرف به قدر صالح من الرجال وطرائقهم ولم اضمن ان استوفي ذلك الى اخره فان تصانيف اصحابنا واصولهم لا يكاد ينضبط لانتشار اصحابنا في البلدان واقاصي الارض وثانيا ان ظاهر الامامية الاثنا عشرية فيستفاد من الكلام المنقول انه لا يسمى كتاب غيرهم اصلا وليس كذلك الا ترى انه ذكر الشيخ في الفهرست في ترجمة زرعة واقفي المذهب له اصل فتامل وثالثا ان تسمية جميع الكتب المصنفة في هذه المدة اصلا ممنوع كما يظهر من كلام الصدوق في ديباجة من لا يحضره الفقيه ومن الرجوع الى كتب الرجال حيث يسند فيها الى بعض الكتاب ولو جعلنا قوله تسمى الاصول ~~كلاما مبتدا من الاثنى عشرية انه وقع الانظار الثلثة~~ والى بعض الاصل والى اخر كليهما الثاني ما حكي عن ابن شهرآشوب انه قال ان الاصل ما اشتمل على الحديث وكلام المعصوم خاصة والكتاب ما اشتمل عليه وعلى توضيح وتبيين للمصنف له وفيه ان كثيرا من كتب الاحاديث من قبيل الاول يسمى بالكتاب دون الاصل الثالث ان المراد بالاصل ما كان غير مبوب وغير مرتب والمراد بالكتاب ما كان مرتبا مبوبا وفيه ما في سابقه الرابع انه صنف اربعة الاف رجل من رجال ابي عبد الله اربعة الاف مصنف وانتخب منها اربعمائة مصنف لا ربعمائة مصنف وسميت اصولا واعتمد عليها اما لكونها من الاصحاب الذين اجمعت العصابة

على تصحيح ما يصح عنهم او لكونها معروضة على الائمة او التواتر تقرير الائمة للعمل بها او نحو ذلك هذا ما حكي عما ذكره الفاضل التقي المجلسي في شرح الفقيه وفي حاشيته على الشرح وفيه مع عدم بلوغ مصنفات اصحاب الاجماع والكتب المعروضة على الائمة الا عددا قليلا وشيئا يسيرا ومع عدم تسمية جميع ذلك اصولا كما يظهر من تتبع كتب الرجال اولا انه يظهر من الوجه المذكور ان الاصل اكثر اعتبارا من الاصول وثانيا انه يظهر منه ان كل ما تسمى اصلا فهو معتبر وليس كذلك الا ترى انه قال الشيخ في ترجمة زيد النرسي وزيد الزراد لهما اصلان لم يروهما محمد ابن علي ابن الحسين ابن بابويه قال في فهرسته لم يروهما محمد ابن الحسن ابن الوليد وكان يقول هما موضوعان وكذلك كتاب خالد ابن عبد الله ابن سدير وكان يقول وضع هذه الاصول محمد ابن موسى الهمداني ويمكن دفع ذلك كله بانه ليس المقصود مما حكي عن المجلسي بيان الفرق بين الاصل والكتاب المتقابلين في الفهرست وفي ديباجة الفقيه والاستبصار وفي بيان المشيخة في اخر التهذيبين بل المراد بيان الاصول الاربعمائة الدائرة على الالسنة وهو اصطلاح غير اصطلاح اخر الفرق بين الكتاب والاصل وبالجملة فالمراد بالاصل المقابل للكتاب اصطلاح والمراد بالاصول الاربعمائة اصطلاح اخر وهو انه صنف اربعة الاف رجل من رجال ابي عبد الله اربعة الاف مصنف والمعتبر المعتمد المعول عليها منها اربعمائة كتاب مسماة بالاصول الاربعمائة كما اشتهر واربعين انا نسمي الفقيه والكافي والتهذيبين بالاصول الاربعة وعلى هذا فجميع الكتب الماخوذ منها الكتب الاربعة اصول بهذا الاصطلاح وان كان بعضها اصلا وبعضها كتابا باصطلاح اخر الخامس ان المراد بالاصل ما نقل بلفظه عن المعصوم من دون نقل بالمعنى اصلا والمراد بالكتاب ما نقل عنه بمعناه وفيه بعد كون جميع ما سمي اصلا لفظ المعصوم بعينه السادس

اصحاب

اكثر اعتبارا من الكتاب وليس كذلك الا ترى ان الصدوق نص ما ذكره على ان الكتب عنها الفقيه ... المصنفات وهذا اشعر بان الكتب المتقدم ذكرها ... صح

ان المراد بالاصل هو المسموع عن المعصوم او عن راويه والمراد بالكتاب ما صنفه
من قبل نفسه او اخذه من الاصول ونقله في تصنيفه وفيه ان من اصحاب
الائمة جماعة يبعد كون كتبهم كونها ماخوذة من الاصول غير مسموعة من الامام
كزرارة ومحمد بن مسلم وبالجملة يظهر مما ذكرناه ان لاصحاب الحديث اصطلاح
خاص في الاصل المقابل بالكتاب ولكن لم يكن شيء من المذكورات في الفرق
بينهما معولا عليه ومسكونا اليه وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين
عبارة عن خمسة معان الاول انه يطلق ويراد به احد اركان القياس
وهو المقيس عليه الثاني انه يطلق ويراد به الدليل كما يقال ان الاصل
في هذه المسئلة الكتاب والسنة والاجماع الثالث انه يطلق ويراد به
الراجح كقولهم الاصل حمل العام والمطلق واللفظ على العموم والاطلاق
والحقيقة حتى يظهر خلافها على وجه وكقولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة
على وجه ايضا الرابع انه يطلق ويراد به القاعدة كالامثلة المذكورة للثالث
على وجه وكقولهم الاصل في افعال المسلمين الصحة اي القاعدة المستفادة من نفي
العسر والحرج ومن تتبع الاخبار والايات والفتاوى ان يحمل افعالهم على
الصحة وكاصل الطهارة فيما يشك في كونه نجس العين او طاهرها وكالاصل
المذكور فيما يشك في صيرورته نجسا بعد طهارته على وجه وكاصل الاباحة
او الحظر في الاشياء النافعة الخالية عن امارة المضرة وكاصل البراءة على وجه
وكاصل عدم النقل وعدم الوضع الجديد وعدم الاشتراك وعدم التخصيص
ونحو ذلك الخامس الاستصحاب كاصل العدم في باب الفاظ على وجه وفي
باب الاحكام كاصل عدم الحرمة وعدم الصحة وكاصل البراءة على وجه واصل
الطهارة فيما شك في عروض النجاسة له على وجه وكاصالة بقاء نيل الغائب

ونحو ذلك من الامثلة الكثيرة التي يطول بذكرها الكتاب المبحث الثاني في بيان
لفظ الفقه فاعلم انه في اللغة على المشهور هو الفهم كقوله فما لهؤلاء القوم لا
يكادون يفقهون حديثا وقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا
تفقهون تسبيحهم وقوله تعالى فهم لا يفقهون وفي كون الفهم عبارة عن العلم
كما يقال فهمت ذلك او عن جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب
كما يقال للعالم الفطن رجل فهيم فولان لعل ثانيهما اقوى والنسبة بين
المعنيين عموم من وجه ومقابل المشهور تفسيره بالمعرفة بقصد المتكلم كما فعله
المحقق في المعارج وفي العرف العام تحصيل جملة من الاحكام وان كان عن تقليد
قال الشهيد الثاني في التمهيد بعد ذكر هذا المعنى وهو معنى شائع الان وفي
اصطلاح الفقهاء والاصوليين عرف بتعريفات اشهرها دورانا انه العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وتنقيح هذا التعريف على
وجه يعلم معنى الفاظه وفوائد قيوده وما اورد عليه وما ذب به عنه
موقوف على ايراد امور احدها ان العلم كما هو المشهور المتبادر منه عرفا عبارة
عن الاعتقاد الجازم الذي لا يحتمل المعتقد خلافه سواء لم يمكن خلافه كالعلوم
العقلية مثل العلم بوجود الواجب وامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما
او امكن عند العقل بحيث لا يلزم من فرضه محال ولكن المعتقد حين الاعتقاد
لا يحتمل تحقق خلافه كالعلوم مثل العلم بوجود الواجب وامتناع اجتماع
النقيضين الى العادية كعلمنا بعدم صيرورة البيوت والبلاد والظروف الفانية
عن ابصارنا ذهبا او فضة او فرسا او انسانا مع انه لا يلزم من فرض شيء من ذلك
محال واما ما يظهر من بعضهم كالمحقق في المعارج من اعتبار المطابقة للواقع في العلم
كعدمه في الجهل فاملة في مقام بيان معنى العلم عند اهل اصطلاح خاص دون

ومن هنا تبين انه لا وجه لحصر الشهيد
الثاني في التمهيد اطلاق الاصل
في الاربعة الاخيرة فانه ان اراد
حصر مطلق الاطلاقات اعم مما هو
مصطلح مصطلح الاصوليين
ومصطلح غيرهم ففي الا او خصوص
اطلاقه في اصطلاح الاصوليين
ففيه انه قد عرفت ان
الاطلاق الزيد من الاربعة في
خصوص اصطلاح الاصوليين
وما يعم وغيره وان اراد
ان ما يصح ارادته من الاصل
في تركيب اصول الفقه اربعة
ففيه انه لا يصح مع انه خلاف
ظاهر كلامه انه لا يصح ارادة
الاستصحاب والراجح منه
في هذا التركيب كما لا يخفى وان
اراد رجوع جميع الاطلاقات
الى الاربعة ففيه مع عدم
صحة رجوع المقيس عليه
اليها انه يمكن رجوع ما عدا
الراجح اليه وكذا يمكن رجوع
ما عدا الدليل اليه فاللازم
حصر الاطلاق في واحد صح

اهل اللغة والعرف والا فان اريد اعتبار المطابقة في نظر الجازم فصحيح الا
انه لا حاجة الى ذلك لاستفادته عن الجزم كما لا يخفى وان اريد ذلك بحسب
نفس الامر كما هو ظاهر كلام من اعتبر ذلك ثم بل الحق عدم اعتبار ذلك
فانه اذا اجزم احد بشيء وجزمنا بعدم مطابقة جزمه للواقع لم يصح ان نقول
ان فلانا لم يعلم ذلك الشيء بل الصحيح انه علم واخطاء وعدم صحة السلب علامة
الحقيقة نعم صح سلب العلم عنه تنزيلا للموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم
ترتب المقصود من العلم وهو الوصول الى الواقع على علمه كما يصح سلب الانسان
عمن لا يترتب عليه المطلوب من الانسانية مجازا ومقابل المشهود ما صرح
به جماعة من الاخباريين ان المراد من العلم ما يحصل به الاطمينان وان
محض احتمال الخلاف غير قادح في اطلاق العلم على وجه الحقيقة مع حصول
الاطمينان وهو ظاهر الشيخ ابي جعفر الطوسي في العدة والشيخ ابي القاسم الحلي
في المعارج فقال الاول حد العلم ما اقتضى سكون النفس وقال الثاني العلم
هو الاعتقاد المقتضي سكون النفس مع ان معتقده على ما تناوله انتهى و
ظهورهما فيما ذكرنا ظاهر ونقل عن المرتضى ايضا ما هو ظاهر في ذلك ويظهر
فائدة ذلك في كل ما ورد فيه لفظ العلم من الايات والاخبار كالايات و
الاخبار الناهية عن الافتاء بما لا يعلم والقول بدون العلم وكالاخبار الواردة
في اصل الطهارة والنجاسة واما تفسيره بمطلق الادراك كتفسيره بحصول الصورة
والصورة الحاصلة فهو اصطلاح خاص بارباب الميزان وليس معنى عرفيا
ولا لغويا وكيف كان فيتعين حمل العلم في التعريف على الاعتقاد الجازم
الذي ذكرناه لانه المتبادر منه عرفا ولان العلم بمعنى مطلق الادراك
لا يصلح لان يتعلق به باء الصلة وظاهر الباء هنا ان يكون للصلة

لا لانه يلزم ان يعم التعريف على تقدير حمله على مطلق الادراك المجتهد والمقلد
والجازم والمتردد والمسلم والكافر لحصول التصور للكل مع انه ليس بفقه لامكان
اخراج غير المجتهد على تقدير حمل العلم على مطلق الادراك بقيد الادلة فان
الدليل هو الحجة ومقتضاها التصديق دون التصور وبقيد الاحكام على
تقدير حملها على النسب الحكمية فان العلم المتعلق بالنسبة لا يكون الا تصديقا
ويظهر من العلامة في التهذيب والسيد عميد الدين في شرحه والشهيد الثاني
في التمهيد والشيخ حسن في المعالم حمل العلم في التعريف على مطلق الادراك
حيث قال الاول تخرج العلم بالذوات وهو محتمل لكون الاخراج من جهة
التقييد بالاحكام ومن جهة التقييد بالدليل وصرح غير الاول بخروج
العلم بالذوات عن التعريف بالتقييد بالاحكام وثانيها ان الاحكام
جمع الحكم وفيه اصطلاحات الاول الحكم المرادف للقضاء وليس بمراد هنا
ولا احتمله احد والثاني ما اصطلح عليه الاشاعرة وقد اختلف في تعريفه
لهذا الاصطلاح فمنهم من اقتصر في تعريفه على انه خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين وزاد عليه بعضهم بالاقتضاء او التخيير ليخرج عن
التعريف قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله والله بما تعملون خبير ونحو
ذلك لصدق الحد عليه بدون هذه الزيادة مع عدم كونه حكما اتفاقا والمراد
بالاقتضاء الطلب فان كان طلبا للفعل مع المنع عن الترك او لا معه
فهو وجوب وندب وان كان طلبا للترك مع المنع عن الفعل او لا معه فهو
حرمة او كراهة والمراد بالتخيير الاباحة وزاد بعضهم على هذه الزيادة قوله او الوضع
لئلا ينتقض التعريف في عكسه بالخطابات الدالة على كون شيء شرطا او جزءا او سببا
او مانعا او صحيحا او طاهرا او فاسدا او نجسا وربما يدعى الاستغناء عن الزيادة

الاخيرة يمنع كون هذه الامور احكاما شرعية بل هي اعلام لها او بانها
عائدة الى الاحكام التكليفية ممنوع من الاعتبار فانه لا معنى لكون الدلوك
سببا الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطها الا وجوب
ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة
الا تحريم الصلوة معها وهو تكلف بعيد وربما ابدل لفظ المكلفين بالعباد
ليشمل الاحكام المتعلقة بافعال غير المكلفين كالمجانين والصبيان و
الغافل والناسي والجاهل وكيف كان فالمشهور بين الاصوليين حتى غير
الاشاعرة منهم حمل الاحكام في التعريف على هذا المعنى واورد عليه اولا بانه
على هذا يكون قيد الشرعية والفرعية مستغنى عنهما لوضوح ان الحكم بهذا
المعنى لا يكون الا شرعيا فرعية وثانيا ان من ادلة الاحكام الكتاب فيلزم من
حمل الحكم على المعنى المذكور اتحاد الدليل والمدلول ويمكن الجواب عن الاول
بانه لما استعمل الحكم في غير هذا المعنى كثيرا ما في غير هذا المعنى فان كان مشتركا
بينه وبين غيره فلم يجز استعماله مطلقا خصوصا في التعريف المطلوب منه
الايضاح بدون القرينة المعينة لحمل الحكم على هذا فيكون القيد ان الموى اليهما
قرينة معينة لحمل الحكم على هذا المعنى دون غيره وان كان حقيقة فيه مجازا في غيره
فكون المقام مقام الشرح والايضاح يدعو الى نصب القرائن المؤكدة لارادة
المعنى الحقيقي النافية لارادة المجازي لئلا يذهب ذاهب الى خلاف المقصود
ولا يقع غالط ومخطي فيما هو خلاف المراد والمنظور والجواب عن الثاني على مذهب
الاشاعرة انما هو بجعل الدليل خطابا لفظيا والمدلول نفسيا وعلى مذهب
غيرهم اما بجعل المدلول خطابا بل دالا على الاحكام الشرعية الالهية على الاجمال كقوله
تعالى فاعبدوا الله واطيعوا الله وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه

لوجوب الصلوة مع

فانتهوا او نحو ذلك والدليل خطابا دالا عليها على التفصيل كقوله وامهاتكم
اللاتي ارضعنكم وقوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة
عن تراض ونحو ذلك واما بجعل الموجود في اللوح المحفوظ او البيت المعمور
او في ذهن المجتهد مدلولا والموجود عند النبي في مقابل الاولين وفي الخارج في
مقابل الاخير دليلا واما بجعل الملفوظ مدلولا والمكتوب دليلا والكل تكلف
ولكن الاول احسن من غيره كما لا يخفى الثالث الحكم المصطلح عليه عندنا
معاشر الفقهاء والاصوليين من الخاصة فلم يذكروا له تعريفا وانما يقسمونه
تارة الى الاحكام الخمسة التكليفية وتارة اليها والى الوضعية وقد اختلف
في التعبير عنه كلامهم فقال الشهيد في الذكرى انه ما اقتضاه الخطاب المذكور
وقال الشهيد الثاني في التمهيد انه مدلول الخطاب المذكور وقال المحقق
في المعارج الاحكام عند نا هي المنقسمة الى كون الفعل حسنا واجبا كان او
مندوبا او مباحا او مكروها او الى كونه قبيحا انتهى وفي الاول والثاني عدم شمولهما
للاحكام التي كانت مدلولة لغير الكتاب من الادلة وفي الثالث عدم شموله
للاحكام الوضعية فالصواب في التعبير عن الحكم بهذا المعنى ان يقال انه عبارة
عما انقسم الى الاحكام التكليفية والوضعية والمراد بالاحكام التكليفية هي
الخمسة المعروفة وهي الوجوب والحرمة والكراهة والاستحباب والاباحة والاحكام
الوضعية كثيرة كالصحة والفساد والجزئية والشرطية والمانعية والطهارة والنجاسة
والكفر والاسلام والسببية والحجية وبيان الماهية وقد حمل الحكم في التعريف
على هذا المعنى بعض اعاظم المتاخرين وهو جيد لتعين حمل اللفظ الوارد في لسان
كل اهل اصطلاح على ما هو المصطلح عليه عندهم الفقهاء ما لم يقم القرينة الصارفة
عنه وهنا كذلك فان الحكم المصطلح عليه عند الفقهاء والاصوليين هنا المعنى

المذكور وليس في التعريف قرينة صارفة عنه واما الايراد عليه بلزوم كون القيدين
المشار اليهما مستغنى عنهما فقد عرفت الجواب عنه على انه يمكن ان يعمم الاحكام
التكليفية والوضعية للاحكام الاصولية الاعتقادية والاصولية الفقهية كوجوب
النظر المحصل لمعرفة الله ووجوب تحصيل العقائد في اصول الكلام وكوجوب
العمل بالكتاب والخبر الواحد والاجماع وحجيتها في اصول الفقه فيحتاج الى قيد
الفرعية لاخراجها ولا يرد عليه لزوم كون مقلد الاحكام الشرعية الفرعية فقيها
مع انه بالاجماع ليس كذلك لان جعل العلم بمعنى التصديق كما هو التحقيق بالتصديق وقيد
الادلة يدفعان هذا المحذور كما هو في غاية الظهور الرابع التصديق وهو احد اصطلاحي
ارباب المنطق في الحكم وقد حكى المحقق الشريف حمل الحكم في التعريف عليه ولا يكاد يصح الا
بان يوجه بان مراده التصديق بتصديقات الشارع او بان يحمل العلم على
مطلق الادراك او مطلق التصديق ويحمل كلمة الباء للسببية ويحمل الكلام ح
من باب تعليل العام بالخاص ويكون حاصل المعنى مطلق الادراك الحاصل بسبب
التصديقات الشرعية الفرعية او مطلق التصديق الحاصل بسبب التصديقات
الشرعية الخامس النسبة الحكمية وهو اصطلاح اخر منهم والاكثر حمله عليه هنا و
يقربه ان من الحاجة الى القيدين المزبورين ح واضح دون حمله على الثالث والثاني
وبعده انه حمل اللفظ على ما هو خلاف المصطلح عليه عندهم وكيف كان فالاقرب
حمله على المعنى الثالث والاقربية بالاضافة الى الثاني والرابع واضحة واما بالاضافة الى
الخامس فلان التزام كون القيدين للايضاح اولى من التزام حمل اللفظ على خلاف
معناه المصطلح عليه بدون القرينة الواضحة وكون عدم الحاجة الى القيدين على
تقدير الحمل على الثالث قرينة على ارادة الخامس محل منع وكلام سيما مع وجود الداعي
الى ذكرهما على هذا التقدير كما مر ومنها انها ان الشرعية كما ذكره بعضهم عبارة عما

او بان يحمل العلم على الملكة والتهيؤ ويجعل كلمة الباء للسببية والمعنى ح ظاهر منه

شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثباته العقل فلم يؤخذ منه وكان
من شانه الاخذ منه شرعي كما ان ما اخذ منه وليس من شانه ذلك ليس بشرعي
كما اذا اخذ عنه الاحكام اللغوية والعادية والصنائع وكما ذكره المحقق في
المعارج ما استفيد بنقل الشرعية لها عن حكم الاصل او باقرار الشريعة لها عليه
والقيد على تقدير حمله على المعنى الخامس لاخراج الاحكام العادية واللغوية ونحوها
مما لا يكون الشرعية عن التعريف وعلى تقدير حمله على الثالث كذلك ايضا ان
عممنا الاحكام التكليفية والوضعية لما يكون في غير الشرعية كما هو بعيد جدا والتوضيح
ان المراد المعنى الثالث ان لم نعمم كما هو الاظهر ورابعها ان المراد بالفرعية العملية
وهي عبارة عما يتعلق بالعمل بلا واسطة هكذا فسر الفرعية بعضهم ويشكل بان كثيرا
من المسائل الفرعية لا تعلق لها بالعمل بلا واسطة كمسائل الكفر والاسلام والطهارة
والنجاسة ومسائل الميراث وقد فصلنا القول في الفرق بين المسائل الاصولية والفرعية
في اللؤلؤ وذكرت جملة من الكلام فيه في تعليقات القوانين فليرجع اليهما وكيف كان
فالقيد لاخراج الاحكام الاصولية الفقهية والاصولية الاعتقادية فانها شرعية
غير فرعية ان حملنا الحكم على المعنى الخامس وكذا ان حملناه على المعنى الثالث ان عممنا
الحكم بهذا المعنى للاحكام الموجودة في اصول الفقه والكلام والا فللتوضيح كما ذكرناه
سابقا وخامسها ان الظاهر تعلق عن الادلة بالعلم وح تخرج العلم بضروريات
الدين وعلم الملائكة والانبياء فانها غنية عن النظر والاستدلال وان احتاجت الى
الاسباب فانها وسائط في الثبوت لا في الاثبات وعلومهم لما كانت ممكنة احتاجت
الى الاسباب ولما كانت ضرورية لا يحتاج الى النظر والاستدلال وكذا يخرج علم الله
عن التعريف وان قلنا بان علمه بالاشياء انما هو لعلمه بذاته الذي هو سبب للعلم
بمعلولاته فانه يلزم ح ان يكون علمه تعالى سببيا لا استدلاليا والدليل غير السبب

وان جعل عن الادلة من متعلقات الاحكام بان يكون صفة لها يحتاج اخراج العلوم
المشار اليها بقيد الحيثية اى الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصلة عن الادلة
من حيث هي حاصلة عن الادلة وسادسها ان الاحكام الشرعية الفرعية اما واقعية
وهي عبارة عما جاء به جبرئيل الامين من عند رب العالمين الى خير المرسلين وهي التابعة
للمصالح والمفاسد النفس الامرية والعلم بها على وجه الاجمال حاصل لكل من المجتهد
والمقلد بالضرورة من دون حاجة الى نظر واستدلال وعلى وجه التفصيل غير
حاصل لواحد منهما فيما سوى ضروريات الدين الا بالدليل المفيد للعلم وهذا
واضح واما ظاهرية وهي عبارة عما كنا معاشر العاجزين عن الوصول الى الواقع
متعبدين بالعمل بها ومكلفين باتيانها وامتثالها والعلم بها اما على وجه
الاجمال او على وجه التفصيل والاول على قسمين احدهما العلم بان لله احكاما كنا
متعبدين بها وهو حاصل لكل من المجتهد والمقلد بالضرورة بلا حاجة الى نظر واستدلال
وثانيهما العلم بانا متعبدون بما دل عليه العقل والكتاب والسنة والاجماع
للمجتهدين والعلم بانا متعبدون بما يفتي به المجتهد العادل الافضل للمقلدين ولا
ريب في ان القسم الثاني من العلم بالاحكام الظاهرية على وجه الاجمال لا يحصل
للمجتهدين الا بالادلة الدالة على حجية الكتاب والسنة والعقل والاجماع في حقهم وكذا
لا يحصل للمقلدين الا بما يدل على حجية فتوى المجتهد المطلق في حقهم ولو سمينا
ما دل على حجية الادلة المذكورة في حق المجتهدين دليلا اجماليا لكون مقتضاه الاحكام
الشرعية الظاهرية الاجمالية لكان حسنا وكذا لو سمينا ما دل على حجية فتوى المجتهد
في حق المقلد دليلا اجماليا لذلك لكان حسنا والثاني وهو العلم بالاحكام الظاهرية
على وجه التفصيل لا يحصل فيما سوى الضروريات لاحد من المجتهدين والمقلدين
الا بالادلة الخاصة مثل الايات والاخبار والاجماعات الخاصة التي مقتضاها الاحكام

بلغ قبالا

الخاصة التفصيلية للمجتهدين ومثل الفتاوى الخاصة التي مقتضاها الاحكام
الخاصة للمقلدين ولو سمينا الادلة الخاصة للمجتهدين والفتاوى الخاصة
للمقلدين بالادلة التفصيلية لكون مقتضاها الاحكام التفصيلية لكان
حسنا فان قيل ان صغريات القياس التي يرتبها المجتهد كقوله هذا ما دل
عليه العقل وما دل عليه الكتاب وما دل عليه السنة وما دل عليه الاجماع
مختلفة الموضوع والمحمول وهي نظرية في الاغلب بل في الكل لظهور ان دلالة الادلة
المذكورة على الاحكام الخاصة موقوفة على مقدمات لا يتاتى ادراكها الا للفطن الخبير
الصادف برهة من عمره في فن الاصول وكبرياتها متعددة مختلفة مثل كل ما دل عليه
العقل فهو حجة وكل ما دل عليه الكتاب فهو حجة وهكذا فتسمية الادلة الخاصة للمجتهدين
على الاحكام الخاصة بالادلة التفصيلية في مقامه وهذا بخلاف صغريات القياس التي
يرتبها المقلد مثل هذا ما افتى به المفتي وذاك ما افتى به المفتي وهكذا فانها مختلفة
الموضوع متحدة المحمول وهي ضرورية وكبراه وهي كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله واحدة
فلا ينبغي تسمية القياسات التي يرتبها ادلة تفصيلية قلت المعتبر في تعدد الدليل تعدد
صغراه او كبراه او كليهما وفي تفصيليته كون نتيجته تفصيلية وعلى هذا فاتصاف
دليل المقلد بالتعدد لتعدد صغراه وبالتفصيلي لانتاجه الحكم التفصيلي في مقام
غاية الامر ان اتصاف دليل المجتهد بهما اولى نعم لو ثبت ان كل قياس اتحد كبراه
وكانت صغراه ضرورية فهو المسمى بالدليل الاجمالي لتم الفرق بين دليل المجتهد و
المقلد باتصاف الاول بالتفصيلي دون الثاني ولكن ذلك غير ثابت على انه اختلف
المحمول في صغريات قياس المقلد وتعدد كبراه فيما اذا قلد المقلد اكثر من مجتهد
واحد ثم لا يخفى ان علم المجتهدين والمقلدين بالاحكام الواقعية على وجه الاجمال والظاهرية
على وجه الاجمال بقسميها ليس بفقه لظهور ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام

على وجه التفصيل وح تخرج العلم المذكور عن التعريف اما باعتبار ان المتبادر
من العلم بالاحكام الشرعية انما هو العلم بها على وجه التفصيل واما باعتبار
قيد الادلة التفصيلية اذ ليس العلم بالاحكام الواقعية على وجه الاجمال
وبالقسم الاول من الاحكام الظاهرية على وجه الاجمال حاصلا من الدليل
والعلم بالقسم الثاني وان كان حاصلا من الدليل لكنه حاصل عن دليل
اجمالي كما مر وسابعها ان في تقييد الادلة بالتفصيلية وجوها الاول ان يكون
المراد بالادلة مطلقها سواء كانت الادلة هي المعهودة اعني الكتاب والسنة والاجماع
ودليل العقل او غيرها والمراد بالتفصيلية ما كان مقتضاها الاحكام التفصيلية
وح ففائدة التقييد اخراج القسم الثاني من العلم بالاحكام الاجمالية عن الادلة
الاجمالية للمجتهد والمقلد ولكن على هذا لا يخرج علم المقلد بالاحكام التفصيلية
عن التعريف اللهم ان يلتزم ان الدخول غير مضر لجعل التعريف للفقه بالمعنى
العام الشامل لتحصيل جملة من المسائل الشرعية الفرعية على وجه التقليد وهو
بعيد ومخالف لما عليه القوم في المقام واما دعوى خروج علم المقلد عن التعريف
اصلا لعدم افادة القياسات التي رتبها المقلد عن الصغريات مثل هذا ما افتى
به المفتي وذاك ما افتى به وهكذا ومن الكبرى الكلية الواحدة التي هي عبارة
عن كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي العلم بالحكم واما افادت العلم بوجوب
العمل ثم لا افهم معناها ولا اصل لها صغراها اما اولا فلان المفروض ان المحمول
في الكبرى المشار اليها وفي نتيجتها انما هو حكم الله فكيف يمكن افادتها لذلك واما
ثانيا فلانا لا نعني بالحكم الا ما وجب العمل به فان قيل مراد من ادعى ذلك عدم
افادتها العلم بالاحكام الواقعية قلت على تقدير تسليم عدم كون ما وجب العمل به
حكما واقعيا بالاضافة الينا نمنع اولا كون المراد بالاحكام في التعريف هي الواقعية

كيف لا وقد حملها المدعي لذلك تبعا لجماعة على الظاهرية ونقول ثانيا انه لو
حمل الاحكام في التعريف على الواقعية للزم ان يكون المراد من العلم الظن
او الاعتقاد الراجح وح نقول ان قياس المقلد ايضا يفيد هذين فلا يخرج
عن التعريف والحاصل انه ان حمل الاحكام في التعريف على الظاهرية انتجها
هذا القياس وان حملت على الواقعية وجعل العلم بمعنى الاعتقاد الراجح او
الظن انتج ايضا الظن او الاعتقاد الراجح بالاحكام الواقعية وبالجملة فلا مناص عن
دخول المقلد في التعريف على تقدير حمل الادلة على مطلقها الثاني ان المراد بالادلة
هي المعهودة وبذلك يخرج علم المقلد اذ ليس حاصلا عن الادلة المعهودة ويكون
قيد التفصيلية قيدا توضيحيا حكى ذلك عن المحقق البهائي الثالث ان المراد
بالادلة هي المعهودة وح يقال ان الادلة المعهودة على قسمين احدهما ما يدل
من العقل والاجماع والكتاب والسنة على ثبوت الاحكام في الجملة وثانيهما ما
يدل من المذكورات على تفاصيل الاحكام وح فيخرج علم المقلد اجمالا وتفصيلا
بقيد الادلة لكون علمه من غير الادلة المعهودة وعلم المجتهد اجمالا من هذه الادلة
المعهودة الاجمالية بقيد التفصيلية ولعمري ان هذا وجه وجيه الرابع ان يكون المراد
من الادلة مطلقها ويكون قيد التفصيلية لاخراج علم المقلد بالاحكام الشرعية
من القياس المشار اليه غير مرة لكونه دليلا اجماليا هكذا ذكره جماعة كصاحب
التمهيد والمعالم والمنية وغيرها ولا يرد علينا انه لا يفيد العلم بالحكم حتى
يحتاج الى الاخراج كما توهم وقد عرفت ما فيه نعم يرد عليه منع كونه اجماليا اذ لا نعني
به الا ما كان مقتضاه الحكم الاجمالي وقد عرفت ان مقتضى قياسات المقلد كمقتضى
قياسات المجتهد الاحكام التفصيلية اللهم الا ان يصطلحوا على ان يسموا ما
للمقلد دليلا اجماليا وما للمجتهد تفصيليا وثامنها انه اورد على هذا التعريف

اشكالات الاول انه يلزم عليه خروج ماهيات العبادات التي هي من وظيفة الفقه
عن التعريف اذ العلم بها ليس علما بالاحكام بل هو العلم بموضوعاتها وربما يجاب
عنه بالتزام الخروج فان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع
وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره
وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة
بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وفيه مع منافاته لما تقرر و
اشتهر ان المبادي التصورية من اجزاء العلوم ان التزام خروج بيان ماهيات
العبادات عن الفقه من الاعاجيب فان معظم الفقه ابواب العبادات
ومعظم احكام العبادات بيان اجزائها وشرائطها وموانعها وشرح حقائقها
فهذا صلوة من اعظم العبادات وكان وجوبها في بعض افرادها واستحبابها
في اخر من الضروريات الخارجة عن الفقه والذي كان نظريا يحتاج الى
البيان انما هو اجزائها وشرائطها وموانعها وقس عليها غيرها من ماهيات
العبادات فالصواب في الجواب عن الاشكال ان يقال اننا اما ان نحمل الاحكام
في التعريف على الاحكام التكليفية والوضعية او على النسب الجزئية وعلى الاول
فنقول العلم بجزئية شيء او شرطيته ومانعيته للصلوة علم بالاحكام الوضعية
لما عرفت سابقا انها من الاحكام الوضعية وكذا العلم بان ماهية العبادة
اي شيء علم بالاحكام الوضعية وح فلا يخرج العلم بهذه عن الفقه وعلى الثاني
نقول ان النسب الجزئية الموجودة في القضايا المحكومة فيها بان ماهية
العبادة او جزئها او شرطها او مانعها كذا نسب شرعية فرعية لان صدور هذه القضايا
المشتملة على هذه النسب من شان الشارع الاقدس فيكون نسبا شرعية ولما كانت
النسب المذكورة مما تتعلق بالعمل كانت فرعية الثاني ان معظم الفقه مظنون

وليس بقطعي لابتنائه غالبا على الدليل الظني كعمومات الكتاب واطلاقاته وكالاخبار
الظنية متنا وسندا ودلالة وتعارضا وعلاجا وكالاستصحاب فكيف اطلق
في التعريف لفظ العلم الذي عبارة عن الاعتقاد الجازم واجيب عنه بوجوه اولها ان
ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم ولا يخفى ان ظاهر لفظ الطريق انما هو الدليل
ومن الواضح ان الدليل الظني لا يكون نتيجته قطعية فالجواب بظاهره لا يتم على مذهب
المخطئة وانما يتم على مذهب المصوبة القائلين بان حكم الله تابع لظن المجتهد
ولذا قال صاحب المعالم وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم
لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم فضعفه ظاهر عندنا واما عند
المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله
في بحث الاجتهاد فله وجه وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل
غفلة عن حقيقة الحال انتهى ويمكن توجيه الكلام على وجه يتأتى على مذهب
المخطئة بان المراد ان ظنية طريق الحكم الواقعي لا ينافي قطعية الحكم الظاهري او
بانه ليس المراد بظنية الطريق كون الاسناد الواقع في مقدمات القياس ظنيا
بل المراد بها وقوع الظن احد طرفي مقدماته بكونه موضوعا في احدى المقدمات
ومحمولا في اخرى وظنية الدليل بهذا المعنى لا ينافي قطعية النتيجة وح فكان في هذه
العبارة اشارة الى القياس الدائر بينهم المركب من مقدمتين احديهما هذا ما ادى اليه
ظني واخريهما كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله تعالى في حقي وحق مقلدي ففي المقدمة
الاولى صار الظن محمولا مع انها قطعية وجدانية وفي الثانية صار موضوعا
مع انها قطعية اجماعية والتوجيه الثاني اوجه كما لا يخفى وثانيها ان المراد بالاحكام
الظاهرية والقطع بها حاصل من جهة القياس المتقدم ذكره قبيل ذلك فان قيل
ظاهر الاحكام الواقعية دون الظاهرية قلت ذلك ممنوع بل لا يبعد القول بكون

الاحكام حقيقة في الظاهرية دون الواقعية اذ المتبادر منها المدونة في كتب الفقهاء
وهي الظاهرية وايضا المتبادر من الاحكام ما كان الناس متعبدين بها ولا ريب
في انها الظاهرية دون الواقعية فان قيل ظاهر القضايا الفقهية مثل هذا
حلال او حرام او صحيح او فاسد ونحو ذلك انما هو ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر
فكيف يدعى تبادر الظاهرية قلت وان كان الظاهر من القضايا من حيث هي ما ذكرت
لكن القطع بانسداد باب العلم في معظم الفقه والقطع باعتبار الظن في الفقه
من اقوى القرائن على ان المراد من القضايا الفقهية ثبوت المحمول للموضوع في
الظاهر وكون المطلوب الاصلي والغرض الاولي للفقهاء الحكم الواقعي لا ينافي ذلك
فان المراد من الحكم الظاهري كل حكم مظنون انه واقعي فان قيل المذكور في التعريف
انما هو حصول العلم عن الادلة التفصيلية وح نقول ان الدليل المتقدم ذكره المفيد
للعلم بالاحكام الظاهرية اجمالي ليس بتفصيلي والادلة التفصيلية التي هي عبارة
عن خصوص الادلة الظنية القائمة على كل حكم خاص لا تفيد العلم بها فالاشكال
لا يرتفع بهذا الجواب قلت اولا ان صغريات الدليل المشار اليه مختلفة متعددة
فيحصل للمجتهد في كل واقعة ظن خاص حاصل من امارة خاصة ولكل امارة في كل
واقعة خصوصية من جهة الدلالة والمتن والسند والتعارض والترجيحات الاخرى
وهذا يكفي في تعدد الدليل وتفصيليته فنقول كل صغرى خاصة منضمة الى الكبرى
المتقدمة دليل خاص تفصيلي بالاضافة الى مؤداه غاية ما يلزم من ذلك ان يلزم
ان للمقلد ايضا ادلة تفصيلية حاصلة من ضم صغريات متعددة الى الكبرى الكلية
وثانيا انا نقول ان الادلة الظنية الخاصة التفصيلية مفيدة للعلم بالاحكام الظاهرية
وبيانه انه يجب على المجتهد اولا ان يقيم الادلة على حجية الادلة الظنية وعلى انه ومقلده
مكلفان ومتعبدان بما اقتضته هذه الادلة وبعد اقامة ذلك يحصل له العلم

الاجمالي بان لله تعالى احكاما ظاهرية هي عبارة عما اقتضته الادلة التي اقام القاطع
على اعتبارها وهذا العلم الاجمالي غير كاف في حصول الفقاهة للمجتهد بل ما لم
يحصل تفاصيل الاحكام الظاهرية المعلومة له اولا اجمالا لم يصر فقيها وهذا
واضح وح نقول اذا تفحص المجتهد عن جزئيات هذه الادلة الكلية التي اقام الدليل
على اعتبارها واطلع عليها يحصل له بسبب هذه الجزئيات العلم التفصيلي بما
علمه اولا على الاجمال من الاحكام الظاهرية ونظير ذلك انه اذا قال المولى لعبده
انك مامور بما كتب في هذا الطومار المطوي فقبل ان يفتح العبد الطومار يعلم اجمالا
بالمامور به فاذا فتحه وقراه يحصل له العلم التفصيلي فيصدق على ما قراه من الطومار
انه مفيد للعلم بتفصيل ما امر به وهذا واضح عند المتامل الناقد البصير والمتدبر
الماهر الخبير ولا يذهب عليك انه يرد على هذا الوجه من الجواب انه لا ينحصر الفقه
في الاحكام الظاهرية فان منه ما هو من الاحكام الواقعية وهو كل حكم من الاحكام
الفقهية التي دل عليها الاجماع القطعي او الدليل العقلي القطعي ويمكن دفعه بان
الظاهرية اعم من الواقعية فافهم وثالثها ان المراد بالاحكام اعم من الظاهرية و
هذا الوجه احسن من سابقه حيث كان سالما عما اوردناه عليه اللهم الا ان يدفع
بما ذكرنا فلا فرق ح بين الوجهين ورابعها ان المراد بالعلم الظن ويؤيده
وجهان الاول ظهور التفصيل في ادلة الفقه ح اذ هي على هذا التقدير خصوص الايات
والروايات ونحوهما مما يستدل بها على اعيان المسائل وكون هذه ادلة تفصيلية
للمسائل الفقهية في غاية الظهور بخلاف ما اذا حمل العلم باقيا على معناه وحمل
الاحكام على الظاهرية او اعم منها فان تحليل الفقه ح عبارة عن القياس المتقدم
المركب من مقدمتين مزبورتين وكونه دليلا تفصيليا في غاية الخفاء ويحتاج الى نظر
دقيق وفهم عميق حتى انه صرح بعضهم بانه لا يندفع الاشكال بحمل الاحكام على الظاهرية

حيث ان قطع الفقيه بالحكم الظاهري انما يحصل بالدليل الاجمالي المزبور دون
التفصيلي فيخرج عن الفقه بقيد التفصيليه كما يخرج عنه علم المقلد الثاني ان
اشكال العلم لا يختص بتعريف الفقه بل يجري في تعريف سائر العلوم التي يكتفى
فيه بالظن كاللغة والنحو والصرف وغيرها والتوجيه بالحكم الظاهري فيها لا يتأتى
الا بتكلف شديد فيما كان من مبادي الفقه واما غيرها من العلوم الظنيه
التي لا تعلق لها به كالطب والرسل والنجوم والقيافه والاعداد فالتوجيه فيها منحصر في حمل
العلم على الظن فينبغي البناء عليه في الكل لاستقامته واطراده وان امكن توجيه
بعضها بغيره فان اخراجه عن نظائره الكثيرة وتخصيصه من بينها بذلك الحكم
ظاهر اذا عرفت هذا فاعلم انه يرد على هذا الوجه اولا ان كثيرا من المسائل الفقهيه
قطعيه نظريه وعلى تقدير حمل العلم على الظن يلزم خروجها عن التعريف و
ثانيا انه مستلزم لحمل اللفظ على خلاف الموضوع له بدون القرينه بخلاف حمل الاحكام
على الظاهريه كما عرفت سابقا وثالثا ان الظن بالحكم الواقعي لغة وشرعا ربما
يحصل لغير الفقيه من الادلة التفصيليه وليس فقها فلا بد من تخصيص الظن
بالظن المعتبر وهو مع ما فيه من التجوز الغير المفهوم من الحد لا يكاد يسلم من الدور
فان الظن المعتبر هو ظن الفقيه المتوقف معرفته على معرفة الفقه ورابعا ان
الظن بالحكم بمعنى تعلقه بنفس الحكم الثابت في الواقع يستلزم القطع به فيجب ان
يراد من الظن بالحكم الواقعي الظن بواقعية الحكم والظاهر ان هذا غير الفقه
وخامسا ان علم المقلد بالاحكام علم قطعي بالاحكام الظاهريه فيحصل من المقدمتين
القطعيتين للمتقدمتين وقد اخرجوه عن تعريف الفقه بقيد التفصيل وهذا
فرع ان يكون المراد من العلم في التعريف القطع ومن الاحكام الظاهريه اذ لو
كان المراد من الاول الظن ومن الثاني الاحكام الواقعيه لخرج علم المقلد بقيد

العلم او بقيد الاحكام ولا يحتاج اخراجه الى شيء اخر وسادسا انه لما كان علم
المقلد في المسائل الظنيه بمعنى القطع بالاحكام الظاهريه كان الظاهر كون
علم المجتهد كذلك ودعوى ان علم المجتهد فيها هو الظن بالاحكام الواقعيه
وعلم المقلد هو القطع بالاحكام الظاهريه تحكم محض صرح بمعظم ما ذكرناه
من التأييد لهذا الوجه والايراد عليه بعض السادة الاعاظم روح الله ارواحهم
القادسه ولا يخفى ما في الايراد الرابع والخامس والسادس من التأمل والنظر
فتأمل وخامسها ان المراد بالعلم مطلق الاعتقاد الراجح ويؤيده ما يؤيد الرابع
ويرد عليه ما اورد عليه عدا الايراد الاول وسادسها ان المراد بالعلم ما يجب
العمل به لمشابهته بالعلم في وجوب العمل به الاشكال الثالث انه ان اريد بالاحكام جميعها
كما هو الظاهر لظهور الجمع المحلى باللام في العموم لم ينعكس الحد لعدم علم الجل من الفقهاء
بل الكل بالكل ولذا عرف الشيخ ابو القاسم الحلي في المعارج الفقه بانه جملة من العلم باحكام
شرعية عملية مستدل على اعيانها والآمدي على ما حكي عنه بانه العلم بجملة غالبه
من الاحكام وان اريد بعضها لم يطرد لصدقه على مقلد علم بعض المسائل الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيليه والجواب عنه اولا ان المختار الشق الاول ونقول المراد بالعلم
التهيؤ والتهيؤ للكل في الكل ثابت ولا ينافيه ترددهم كثيرا ما في كثير من الاحكام لان
ذلك انما هو بحسب حكم المورد الخاص من جهة الدليل الخاص والا فالحكم العام الثابت
لكل مورد تردد فيه المجتهد من جهة الدليل العام تخييره وتخيير المستفتي في الاخذ
باي الطرفين ولا يخفى انه يلزم سبك المجاز من المجاز ان حمل العلم على الظن او مطلق
الاعتقاد الراجح وثانيا انا نختار الشق الثاني ونقول اما ان لا يمكن التجزي في الاجتهاد
كما هو قول ضعيف او امكن فعلى الاول لا يمكن انفكاك العلم بالبعض عن العلم بالكل
وعلى الثاني اما ان نقول بحجية التجزي في الاجتهاد ام لا وعلى الاول يجب دخوله في الحد

لكونه من افراد المحدود وعلى الثاني فاما ان يحمل العلم على معناه الحقيقي ام لا وعلى الاول
لا يدخل المتجزي في الحد فان كل من قال بعدم حجية التجزي قال بعدم حصول العلم له
بالاحكام من جهة الادلة التفصيليه لعدم معقولية الجمع بين حصول العلم وعدم
الحجيه وعلى الثاني فاما ان يحمل على ما يجب العمل به او على الظن او الاعتقاد الراجح
وعلى الاول لا يدخل في الحد فان معنى عدم حجية التجزي عدم وجوب العمل بما استنبطه
المتجزي وعلى الاخيرين فاما ان يكون التعريف لاعم من الفقه الصحيح او لخاصه فعلى الاول يجب
دخوله في الحد لكون استنباطه فقها فاسدا وعلى الثاني يرد الاشكال المبحث الثالث
في بيان الاضافه وهي عباره عن الهيئة الخاصة القائمة بالمضاف والمضاف اليه
المعروفة عند اهل المحاورة واعلم انه يظهر من قول النحاة ان الاضافه بتقدير من وفي
واللام ان معنى الجنسية والظرفية والاختصاص انما يستفاد من الحروف المقدرة ومن قولهم
الاضافه بمعنى كذا وكذا انها بنفسها تفيد المعاني المذكوره اذا عرفت هذا فاعلم انه
يحتمل ان يكون المعاني المذكورة مستفادة من الحروف المقدرة مع كون الاضافه قرينه
على تقديرها وان يكون مستفادة من الاضافه وعلى الثاني يحتمل ان يكون حقيقة
في المعاني الثلثه بطريق الاشتراك اللفظي والمعنوي والوضع العام والموضوع له الخاص
او في اثنين منها بالطرق الثلثه مجازا في الاخر او في واحد منها مجازا في الباقي و
الاظهر ان المعاني المذكورة مستفادة من الاضافه وان الاضافه موضوعة لمعنى عام
شامل لها اعني مطلق الارتباط والمناسبة اما الاول فلكون اضمار الحروف مخالفا للاصل
مع عدم الحاجة اليه والى جعل الاضافة قرينة عليه لكفاية الاضافه في افادة هذه
مع ان سائر الهيئات مفيدة للمعنى بنفسها من غير جعلها قرينة على تقدير شيء
فيلحق بها الاضافه الحاقا بالاكثر واما قول النحاة بتقدير الحروف فلعله من جهة
تصحيح عامل الاعراب او من جهة بيان معنى الاضافه واما الثاني فلان المتبادر من الاضافه

بلغ قبالا

مطلق الارتباط وانما يستفاد خصوصية المعاني المذكورة من خصوصية المضاف
والمضاف اليه مع ان الاشتراك والمجاز مخالفان للاصل وكون الاصل في الاستعمال
الحقيقه فيما لا يستلزم الاشتراك ثم انه اذا كان للمضاف معان يصلح باعتبار
كل منها الاضافه لمعنى من المعاني يحمل على اللامية لانها الفرد الشائع اذا عرفت
هذه المباحث فاعلم ان الصور المحتملة للفظ اصول الفقه في حالة التركيب اثنان
وثلثون ومائة حاصلة من ضرب المعاني الاحد عشر للفظ الاصل في المعاني الاربعة
للفظ الفقه اعني معنييه في اللغة على الخلاف ومعناه في العرف العام ومعناه
في عرف الفقهاء والاصوليين ثم ضرب الحاصل في الصور الثلاثة للاضافة اعني اللامية
والظرفية والجنسية ثم ان لبعض الصور معنى صحيح ولبعضها معنى فاسد ومن الصحيح
ما يطابق المعنى العلمي لهذا اللفظ ومنه ما ليس كذلك فما يطابقه عبارة عن
ابقاء الاصل على معناه اللغوي وحمل الفقه على معناه المصطلح عليه عند
الفقهاء والاصوليين وجعل الاضافة لامية نعم هذا اللفظ في هذه الصورة
لا يشمل مباحث التقليد اذ ليست مما يبتني عليها الفقه ولا مباحث الاجتهاد
الا بتكلف بان يقال ان ما يبتني عليه الفقه على وجهين احدهما ان يبتني عليه
وجوده وهو الاجتهاد وثانيهما ان يبتني عليه اثباته وهو ادلته المعهودة واحوالها
من تعارضها وعلاج تعارضها وكيفية دلالتها ولكن كل ما وقفنا عليه من
تعريفه بالمعنى العلمي لا يشملها ايضا ولا يذهب عليك عدم مطابقة الاضافة للعلمي
لو اريد بالاصل الدليل وبالفقه معناه المصطلح عليه عند الفقهاء وبالاضافة
اللامية اذ يصير معنى المركب ح الادلة المخصوصة بالفقه ولا ريب ان ادلة الفقه ليس
عبارة عن اصول الفقه لانها موضوعه والموضوع من اجزاء العلم لا نفسه وبهذا
يظهر فساد ما ذكره المحقق في كتاب اصوله في بيان المعنى العلمي لاصول الفقه بقوله واصول

الفقه في الاصطلاح طرف الفقه على الاجمال لو اراد بالطريق الدليل والا فان
اراد ما يشمله ويشمل البحث عن احواله فلا ايراد عليه وعليك بالتامل في باقي
الصور وتمييز [illegible] من فاسدها وتعيين مصداقها والتصدي لذلك
هنا تطويل لاطائل فيه ثم ان هنا امرين ينبغي التنبيه عليهما الاول انه ذكر التمهيد
الثاني معنى لفظ الفقه في العرف العام ومعناه في اصطلاح الفقهاء ثم قال اذا
تقرر ذلك فيتفرع على ما ذكروه من تعريفه مسائل كثيرة كالاوقاف والوصايا
والنذور والتعليقات وغيرها فاذا وقف على الفقهاء مثلا فان اراد المجتهدين
اوغيرهم انصرف اليهم وان اطلق فالاولى حمله على المعنى العرفي فينصرف الى من حصل
جملة من الفقه ولو تقليدا بحيث يطلق عليه اسمه عرفا ولا يرد ان الاول
معنى شرعي وهو مقدم على العرفي لمنع شرعيته بل هو معنى اصطلاحي والعرفي العام
اشهر منه انتهى ولا يخفى انه على تقدير شرعيته لا يلزم الحمل عليه اذا كان المتكلم
من اهل العرف اذ يحمل اللفظ على حقيقته عند المتكلم والمعنى الحقيقي للفظ الفقه
في العرف العام انما هو معناه العرفي لا الشرعي نعم يحمل على المعنى الاصطلاحي
في كلام الشارع لو كان معنى شرعيا ولكن ليس بشرعي بل هو المصطلح عليه عند المتشرعة
الثالث انّ ذكرت في المعلقات على القوانين كلاما في المقام لا بأس بايراده
قلت اعلم انه جرى دأب المصنفين على ايراد المعنى اللغوي اولا والعرفي
ثانيا للفظي الفقه والاصل وفيه ثلث فوائد احدها الاطلاع على المناسبة
بين المعنيين كذا ذكره جماعة وفيه انه لا اعتداد بهذه الفائدة في نظر المحقق
سيما ان كانوا اصوليين وثانيها تنبيه الغافل على ان يحمل اللفظ المجرد
عن القرينة على الموضوع له عند المتكلم وثالثها الدلالة للمتعلم على ملاحظة
تحقق المناسبة بين المعنيين وعدمه فان تحقق المناسبة يحتمل ان يكون

منقولا

منقولا بالاشتهار او بالابتداء وان يكون مرتجلا لاحتمال ان يلاحظ المناسبة
بين المعنيين حتى يكون منقولا وان لا يلاحظ حتى يكون مرتجلا وان لم يتحقق
المناسبة كان مرتجلا قطعا فان قيل ما الثمرة بين احتمال كون اللفظ منقولا
ومرتجلا وبين القطع بكونه مرتجلا قلت تظهر الثمرة في انه اذا كان مرتجلا قطعيا
كان اللفظ حقيقة في المعنى الجديد عند الواضع الجديد دائما بخلاف ما اذا
احتملنا الارتجال والنقل لاحتمال ان يكون منقولا بالغلبة ولم يكن استعماله
في المعنى الجديد في بدو الامر مجازا محتاجا الى القرينة فان قيل كيف يحكم بمجرد
عدم وجدان مناسبة للمعنى الجديد مع المعنى الاصلي بكونه مرتجلا مع ان المناسبة
المعتبرة في المنقول لم يحصرها في شيء حتى يستلزم عدم وجدانه عدمه اجيب عنه
بوجهين احدهما انه لو لم نجد المناسبة لنحكم بعدمه لاصل العدم وفيه
اولا انه ليس اصل العدم في هذا المقام الا استصحاب العدم فاعتباره دائر مدار
مدار اعتباره وجودا او عدما وعلى هذا فنقول ان الدليل على اعتبار الاستصحاب
اما افادته الظن او الخبر الواحد وشيء اخر اما الاخير فغير تام كما سيأتي ان شاء الله
واما الثاني فلا يصح التمسك به على ما نحن فيه لعدم حجية الخبر الواحد المروي عن
الامام في امثال هذه المسائل الاصولية فتأمل واما الاول ففيه انا لا نسلم افادة
كل استصحاب للظن وانما يسلم ذلك في عدم ووجود ثبت استمرار اكثر افرادهما
عادة ليلحق به الفرد المشكوك فيه وليس عدم المناسبة مما ثبت استمرار اكثر
افراده لان المناسبة امر ارتباطي دائر وجوده وعدمه واستمرارهما مدار الطرفين
وليس لوجوده وعدمه من حيث نفسهما استمرار ولو سلمنا افادة كل استصحاب للظن
فلا نسلم اعتبار كل ظن في الاصول سيما في امثال هذه المسائل ولو سلمنا اعتباره
فنقول ان اصل عدم المناسبة في هذا المقام المفيد للظن المقتضي لكون اللفظ

مرتجلا معارض بان اكثر الالفاظ الموضوعة للمعاني الجديدة منقولة والظن يلحق الشيء بالاعم
الاغلب بل هذا الظن اقوى مما يستفاد من اصل العدم لكون الاول عاما والثاني
خاصا والخاص اقوى من العام وثانيا انه بين كل معنيين اما مباينة او مناسبة فكما
ان الاصل عدم المناسبة كذلك الاصل عدم المباينة فان قيل ان المناسبة امر وجودي
فالاصل عدمه بخلاف المباينة فانه عدمي فلا يكون الاصل عدمه قلت ان اريد بكون
المباينة عدميا انه اخذ في مفهومه العدم ففيه انه لا يلزم منه كونه عدما في الخارج حتى
لا يصح نفيه باصل العدم كما في العمى وان اريد انه عدم في الخارج ففيه المنع اذ الحق ان
كلا من المناسبة والمباينة موجودان اعتباريان منتزعان عن الطرفين كما لا
يخفى وثانيهما ان المناسبة الموجودة بين المعنى المجازي والحقيقي محصورة فاذا لم نجدها
نحكم بكون اللفظ منقولا بالوضع الابتدائي او مرتجلا ولا ثمرة بينهما فان اللفظ حقيقة
في المعنى الجديد عند الواضع الجديد دائما على التقديرين ولا يحتمل ح ان يكون منقولا
بالغلبة لكونه بالتجوز الذي كان علاقته محصورة والمفروض عدمها واذا وجدناها
يحتمل ان يكون اللفظ منقولا بالوجهين وان يكون مرتجلا فيتحقق الثمرة المذكورة
كما لا يخفى فان قيل الحكم في صورة تحقق العلاقة المعتبرة في المجاز بين المعنيين بالارتجال
لانه يعتبر في المنقول ملاحظة المناسبة والاصل عدمها اجيب عنه بنحو ما ذكرناه في الرد
الاول على التمسك باصل عدم المناسبة لان الاصل المذكور ح معارض باصل
عدم ملاحظة عدم المناسبة ثم لا يخفى ان هذه الثمرة انما تتم على القول بعدم اعتبار
الظن في امثال هذه المسائل والا فالمظنون كون ما تحقق فيه المناسبة بين المعنيين
باحد من العلائق الموجودة بين المعنى الحقيقي والمجازي منقولا بالغلبة بحكم الاستقراء
انتهى ما فيه من عدم حجية الخبر الواحد في امثال هذه المسائل الاصولية ومن منع
حجية كل ظن في الاصول خلاف التحقيق كما سيظهر ان شاء الله تعالى المقام الثاني

في بيان

في بيان المعنى العلمي فقد عرفوه لهذا الاعتبار بوجوه منها انه العلم بالقواعد
الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية وخرج بالتمهيد للاستنباط
ما يستنبط منها ذلك وليست بممهدة لذلك كالعلوم العربية والميزان وفوائد
سائر القيود واضحة ومنها ما ذكره ابن الحاجب في المختصر والعضدي في شرحه
من انه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية ومنها ما ذكره العلامة في التهذيب من انه العلم
بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية ومنها ما سبق نقله
عن المحقق وهي كما ترى غير شاملة لمباحث الاجتهاد والتقليد القول فيما
يتعلق بالالفاظ واللغات من الاحكام وفيه مقالات [مقالة] في تعريف الكلام وتقسيمه
وتقسيم اقسامه وذكر فوائد متعلقة بذلك فاعلم ان الكلام يطلق في اللغة على
معان احدها الخط مطلقا كما ذكره بعض او خصوص الخط المعبر عنه باللفظ
المفيد كما ذكره اخر وثانيها الاشارة مطلقا كما ذكره بعض او الاشارة المفهمة
كما ذكره اخر وثالثها ما يفهم من حال الشيء وهو المسمى بلسان الحال ورابعها
المعنى القائم بالنفس والاظهر كونها معاني مجازية لتصريح جماعة به وتبادر غيرها
من الكلام ولان المجاز خير من الاشتراك وخامسها انه يستعمل ويراد منه المعنى
المصدري كقولك كلمت كلاما وتكلمت كلاما وفي كونه مصدرا لاعماله في نحو كلامي
زيدا حسن او اسما لكون الماضي المستعمل من هذه المادة منحصرا في كلم ومصدره
التكليم وتكلم ومصدره تكلم وتكالم ومصدره تكالم وكالم ومصدره مكالمة
قولان نقل الثاني عن المحققين وسادسها ما يتكلم به ولا ريب في كونه
حقيقة فيه في الجملة انما الاشكال في كونه حقيقة في مطلق المتكلم به مهملا
كان او موضوعا او مطلق المتكلم به الموضوع خاصة او مطلق الجملة من الموضوع

صحيح صاحب

مبسوطا

انه لا يتم دفعا على القول بان المجمل عبارة عما لوحظ فيه عدم المناسبة صح

خاصه مفيدة كانت ام لا او المفيدة من الجملة خاصة والمشهور المنصور هو
الاول كما يدل عليه تفسير الفقهاء للكلام المبطل للصلوة بما تركب من حرفين
فصاعدا من دون خلاف بينهم بل نقل عليه الاجماع ولو لم يكن هذا معناه
لغة لما كان للتفسير وجه اذ لم يثبت لهذا اللفظ في عرف الشارع او عرف زمانه
معنى مخالف لمعناه لغة حتى يكون كلامهم هذا تفسيرا له فتفسيرهم له بذلك مع عدم
ثبوت العرفين المشار اليهما كما يقتضيه اصالة عدم النقل وانه لو تحقق النقل
لكان الظاهر ايمائهم اليه كما هو دأبهم في كل ما ثبت فيه النقل من اقوى
الادلة على اعتقادهم بانه المعنى اللغوي وح فيكون اطباقهم على التفسير المذكور دليلا
على كونه حقيقة فيه بحسب اللغة ويستفاد كون ذلك معناه لغة بما ذكره الجوهري
في الصحاح والشيخ الرضي في شرح الكافية وشيخ الطائفة في العدة والمحقق في كتاب
الاصول فقال الاول الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير وهو كما ترى
ظاهر في عدم اختصاصه بالجملة ومجمل في الدلالة على اعتبار الوضع فيه و
عدمه والثاني بعد ما ذكر ان اللفظ في الاصل مصدر ثم استعمل بمعنى الملفوظ
به وهو المراد هنا كما استعمل القول بمعنى المقول وهذا كما يقال الدنيا ضرب
الامير اي مضروبه قال والكلام بمعناه لكنه لم يوضع في الاصل مصدرا على الصحيح
اذ ليس على صيغة مصادر الافعال التي تنصبه على المصدر نحو كلمته كلاما وتكلم
كلاما بل هو موضوع لجنس ما يتكلم به سواء كان كلمة على حرف كوا والعطف
او على اكثر او كان اكثر من كلمة وسواء كان مهملا او لا اما اطلاقه على المفردات
فكقولك لمن تكلم بكلمة كزيد او بكلمات غير مركبة تركيب الاعراب كزيد عمرو بكر هذا
كلام غير مفيد واما اطلاقه على المهمل فكقولك تكلم فلان بكلام لا معنى له
فالقول والكلام واللفظ من حيث اللغة بمعنى يطلق على كل حرف من حروف

المعجم كان او من حروف المعنى وعلى اكثر منه مفيدا كان او لا لكن القول اشتهر
في المفيد بخلاف اللفظ والكلام واشتهر الكلام لغة في المركب من حرفين
وقال الثالث حقيقة الكلام ما انتظم من حرفين فصاعدا من هذه الحروف
المعقولة ممن يصح منه او من قبيله الافادة والظاهر انه اخرج بالمعقولة الحروف
المنتزعة من نحو التنحنح والسعال ويقول من يصح الحروف الصادرة عن الطيور
وغيرها من البهائم من جهة التعليم وقال الرابع الكلام هو ما انتظم من حرفين
فصاعدا من الحروف المسموعة المتواضع عليها اذا صدرت من ناطم واحد
ومنهم من شرط الافادة ومنهم من شرط المواضعة والثاني يبطل بتقسيم اهل
اللغة الكلام الى المهمل والمستعمل ومورد التقسيم مشترك والظاهر انه احترز
بالمسموعة عن المكتوبة او الحاصلة من وصول الهواء الى المخارج من غير ان
يكون لها صوت جهري او اخفائي والاول اظهر وبالمتواضع عليها عن المنتزعة
مما مر او عن الحروف وح في الفادسية والاول اظهر بحسب ارادته من العبارة ويجب
الواقع فافهم وقد حكى العضدي عن ابي الحسين انه فسره بالمنتظم من الحروف
المتميزة المتواضع عليها والظاهر ان مراده بالمتواضع عليها ما مر مع احتمال
ان يعتبر في الكلام الوضع وحكى الشهيد الثاني في التمهيد عن ابن عصفور
انه خصه بالجملة مفيدة ام لا ويظهر من القاموس حيث فسر الكلام بانه
القول او ما كان مكتفيا بنفسه التردد في كون الكلام جملة او ما يعمها ولكن
لم يظهر منه ان ما يعم عبارة عن اللفظ الموضوع او مطلق اللفظ لاحتمال ان
يكون القول عنده عبارة عن اللفظ الموضوع او ان يكون عبارة عن مطلق
اللفظ لكن يظهر من تفسيره القول في حرف القاف واللام ان القول عنده
عبارة عن اللفظ الموضوع حيث قال القول الكلام او كل لفظ يدل به الانسان

تاما او ناقصا فان الظاهر انه اراد من الكلام في تفسير القول المكتفي بنفسه دون
مطلق اللفظ فيكون كلامه في تفسير الكلام القول مفيدا للتردد في كونه مطلق
اللفظ الموضوع او خصوص المكتفي بنفسه والحاصل انه يظهر من مجموع كلامه في تفسير
القول والكلام تردده في ان الكلام عبارة عن مطلق اللفظ الموضوع او خصوص
المكتفي به ويمكن حمل كلمة او في كلامه في تفسير الكلام على التقسيم بان يكون
مراده ان الكلام عبارة عن القول في اللغة والعرف وعن المكتفي به في اصطلاح
النحاة وهو وان صنف كتابه في اللغة لكن دابه التصدي لبيان المعاني الاصطلاحية
ايضا كما يظهر لمن تتبعه اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام اما مهمل او موضوع
والموضوع ان لم يستقل معناه بالمفهومية فهو الحرف وان استقل فان دل بالهيئة
على زمان معين فهو الفعل والا فهو الاسم وقد علم بذلك تعريف كل من
الاسم والفعل والحرف وانما قيد الدلالة بالهيئة ليخرج اسماء الافعال ونحو الامس
والغد والزمان الماضي والزمان المستقبل ونحو الصبوح والغبوق ويمكن اخراجهما
بقيد الزمان المعين لان معناهما يصلح لان يقع ماضيا وحالا ومستقبلا نحو
اصطبح يصطبح واغتبق يغتبق وكذا يخرج بقيد الهيئة اسماء الفواعل والمفاعيل
والمصادر حيث يدل التزاما على الزمان لا بالهيئة ويمكن اخراجها بقيد الزمان
المعين اذ لا زمان لها ما لكن يرد على هذا التعريف للفعل خروج الافعال المنسلخة
عن الزمان نحو كاد وعسى وافعال العقود المنقولة الى الانشاء على القول بعدم دلالة
الانشاء على الزمان وربما يقيد الدلالة بالوضع الاول ليدخل تلك في التعريف
ويخرج عنه اسماء الافعال لكن يرد عليه انه على تقدير ازدياد هذا القيد يلزم
دخول نحو زيد ويشكر في حال العلمية في التعريف مع انهما ليسا بفعل في هذه
الحالة ثم لا يخفى ان الفعل المضارع على القول باشتراكه بين الحال والاستقبال

يدل على الزمان الخاص اعني خصوص الحال والاستقبال فان الحق ان المشترك
قبل القرينة يدل على خصوص جميع معانيه فان لم يدل على خصوص المراد قبل القرينة
وفي المقام اشكال اجبت ايراده وهو انه ان كان المراد بالمعنى المستقبل بالمفهومية
المأخوذ في تعريف غير الحرف وبغير المستقل المأخوذ في تعريف الحرف المعنى المطابقي
يرد عليه عدم صدق تعريف الفعل على شيء من افراده لان معناه المطابقي
غير مستقل بالمفهومية لاشتماله على النسبة الجزئية الخاصة الى فاعل معين التي
لا تستقل الا بتعقل الحدث والفاعل المعين واما القول بان النسبة المعتبرة
في الفعل هو نسبة مطلقة متعلقة بفاعل لا بعينه كسائر المعاني الاضافية
الكلية نحو الابتداء وامثاله فعيب اولا انه لو كان معنى يجيء مثلا ان شيئا ما
يجيء لوجب ان يكون صادقا ان كان في العالم شيء يجيء في وقت مستقبل وكاذبا
ان لا يجيء شيء في جميع الاوقات المستقبلة ان كان بمعنى الاستقبال وصادقا
ان كان شيء في العالم يجيء في الحال وكاذبا ان لا يجيء شيء في الحال ان كان بمعنى
الحال وثانيا انه لو كان كذلك لم يصح ان يحمل على زيد لظهور انه لا يصح ان
يقال ان زيدا شيء ما يجيء لان هذا التركيب ليس تقييديا حتى يكون في قوة
المفرد ويصلح للخبرية بل خبريا لا يصلح للخبرية بدون الرابط وهو مفقود
في فرضنا واما القول بعدم دخول النسبة في مفهوم الفعل وانما تكون مفهومة
من الهيئة التركيبية القائمة بالفعل والفاعل كما في الجمل الاسمية تمسكا
بعدم مناسبة جعل هيئة زيد قائم للنسبة وهيئة ضرب زيد لغوا او بفهم النسبة
من ضرب زيد تفصيلا مع الاتفاق على عدم دلالة المفرد تفصيلا ففيه انا نفهم
النسبة من الفعل وحده في الجملة الفعلية دون الاسمية وانا لا نجد فرقا بين
ضرب واضرب في فهم النسبة منهما فان كان على وجه الاجمال في الثاني كان كذلك

في الاول وان كان فيه على التفصيل كان فيه كذلك وادعاء فهم النسبة من مجموع اضرب والضمير المنوي بعيد لعدم التفات الذهن الى منوي عند سماع اضرب وانا دعاهم الى تقديره تصحيح قواعد النحو بقدر الامكان وان الاتفاق على عدم دلالة المفرد تفصيلا انما هو على عدمها بدون ضم كلمة اخرى اليه وما نحن فيه كذلك ويرد ايضا على تقدير ارادة المعنى المطابقي في التعاريف خروج الاسماء المتضمنة لمعاني الحروف كالمبهمات عن تعريف الاسم وان كان المراد المعنى التضمني فمع انه خلاف الظاهر يرد عليه اولا انه ليس لكل اسم معنى تضمني وثانيا انه يصدق ح تعريف الاسم على الحرف فان الابتداء المطلق المستقل بالمفهومية جزء الابتداء الخاص الذي هو معنى من مثلا واما منع كون الابتداء المطلق جزء مدلول من تمسكا باحتمال ان يكون الابتداء المطلق في اتباله لكان لذاتي اخر فيلزم ايضا ان يكون جزء مدلول من مستقلا بالمفهومية والتزام اثبات معاني الحروف من غير اندراجها تحت مقولة بعيد اكو ثالثا انه يصدق ح تعريف الحرف على الاسماء المتضمنة لمعاني الحرف وعلى كل الافعال لتضمنها معنى النسبة وان اريد بالمعنى في تعريف الحرف المطابقي وفي الاسم والفعل التضمني يلزم صدق تعريف الحرف على الاسماء المتضمنة لمعاني الحروف لان تمام معانيها المطابقية غير مستقل بالمفهومية لتركبها من المستقل وغيره ومعه يلزم كون المجموع غير مستقل وكذا ان اريد بالمعنى في التعاريف الثلثة اعم من المطابقي والتضمني والجواب عن الاشكال ان المراد بالمعنى اعم من المطابقي والتضمني مع كون المعنى مما يلتفت اليه بالذات في العرف ويتصور على حدة دون ما يفهم بعد التحليل وح نقول ان معنى الاسم العام للمطابقي والتضمني الملتفت اليه تفصيلا مستقل بالمفهومية وبذلك يتميز عن الحرف فان معناه الملتفت اليه كذلك ليس كذلك ومطلق الابتداء الماخوذ

في ضمن معنى من ليس كذلك وبه يتميز الفعل ايضا عن الحروف وبالدلالة على الزمان المعين وعدمه يتميز كل من الاسم والفعل عن الاخر فيبقى كل من التعاريف سليما عن عدم الطرد والعكس اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقسيمات اخر للفظ الموضوع فنقول ان استعمل في الموضوع له كان حقيقة ويتبدل الى واضعها فيقال لغوية وعرفية وشرعية وهكذا وان استعمل في غير الموضوع له لمناسبة بينهما مسماة بالعلاقة فمجاز وعلم بذلك تعريفهما والحيثية المستفادة منه معتبرة عن قيد في اصطلاح به التخاطب لتصحيح التعريفين جمعا ومنعا وهو احسن من تعريفهما بالكلمة المستعملة لعدم شمولها حقائق المركبات ومجازاتها وان تعدد اللفظ واتحد معناه الموضوع له فمترادف وان عكس وكان تعدد معناه الموضوع له بحسب تعدد الاوضاع فمشترك والا فالوضع فيه عام والموضوع له خاص كاسماء الاشارة على مذهب المتاخرين من اهل العربية وان نقل عن معنى ووضع لاخر لمناسبة بينهما او استعمل في الاخر مجازا الا انه غلب هو وهجر الاول فمنقول وان وضع لاخر لعدم المناسبة على الخلاف فمرتجل وان قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزئه فمركب والقيد الاخير لاخراج الحيوان الناطق اذا كان علما لفرد من الانسان فان كلا من الحيوان والناطق يدل على جزء من المسمى لا حين كونه جزء للعلم ثم المركب ان افاد معنى يحسن السكوت عليه فتام والا فناقص والتام ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء والاخير كثير كالتمني والترجي والامر والنهي والدعاء والالتماس والنداء والقسم والعرض والتعجب وغير ذلك والناقص تقييدي كالاضافي والتوصيفي وغير تقييدي وهو كثير كالجزء في الدار واحد عشر وغير ذلك وان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزئه فمفرد وان وضع لمعنى كلي فكلي فان شاركت افراده

ولا يخفى عليك انه يستفاد من كلامهم في مباحث الاوامر والمشتق انه كما يتصف مواد الالفاظ بالحقيقة والمجاز كذلك يتصف هيئاتها بهما وشمول اللفظ المذكور في التقسيم لها خلاف الظاهر اذ ليس هيئة او للمناسبة مع اللفظ لفظا فان اللفظ عبارة عما يتكلم به الانسان وبعبارة اخرى عبارة عن الصوت المعتمد على مقطع الفم والهيئة ليس بشيء منهما وقس على ذلك حال الكلمة الماخوذة في بعض التعريفات للحقيقة والمجاز وعلى هذا ينبغي التزام فساد تعريفاتهم لها او فساد ما ذكروه في المباحث المشار اليها والتحقيق الاول لان تطرق الفساد الى التعريفات اكثر من تطرقه الى غيرها

من الخاص على العام محمدم

فتواطؤ وان تفاوتت بالتقدم والشدة والاولوية ومقابلاتها فمشكك وان وضع لجزئي فجزئي واعلم ان تقسيم اللفظ الى الكلي والجزئي بهذا الاعتبار انما هو بالاضافة الى معناه وتبعيته واما مع قطع النظر عن ذلك فكل لفظ سواء كان معناه كليا كلفظ الانسان او جزئيا كلفظ زيد من حيث هو هو اعني مع قطع النظر عن ان يتلفظ به متلفظ خاص في زمان خاص كلي ومع ملاحظة صدوره عن شخص خاص في زمان خاص جزئي فلفظ الانسان وزيد من حيث هما كليان ويصدق الاول على كل انسان انسان يحصل التفوه به والثاني على كل زيد زيد يحصل التفوه به وبالجملة جميع الالفاظ المنتظمة من الحروف ما لم يحصل التفوه بها فهو كلي واذا حصل فجزئي وهذا واضح ثم اني سلكت سبيل الاختصار واخترت مسالك الاقتصار في بيان هذه الاقسام وامثلتها وتعريفاتها ونقضها وابرامها وعقدها وحلها لان تكفل سائر كتب الاصول وسائر العلوم كالمنطق والنحو والمعاني لبيانها على وجه ابسط واتم يكفينا مؤنة ذلك ولعدم كون هذه مقاصد اصلية وانما هي مقدمات يوجب تطويلها صرف العمر فيما لا طائل فيه والحرمان عما يبتغيه ولكن في المقام فوائد مهمة ينبغي ذكرها الاولى ان الوضع المعتبر في حدي الحقيقة والمجاز وجودا وعدما هو الوضع بالمعنى المشهور وقد عرفوه بانه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وارادوا بالتعيين ما هو اعم من الاستعمال الشائع المحقق فيما صار حقيقة بالغلبة والاشتهار كاكثر المنقولات والحقائق العرفية فان التعيين فيها ليس بمعنى جعلها لمعانيها بالقصد والارادة كما هو المتبادر من اللفظ بل بمعنى استعمالها في تلك المعاني على وجه المجاز استعمالا شائعا يترتب عليه الافادة من غير قرينة وكانهم نزلوا الاستعمال المذكور منزلة التعيين لاشتراكهما في قصد

الافادة

الافادة في الجملة وكذا في السببية لحصول الافادة بالاستقلال فاطلقوا لفظ التعيين على ما يتناولها ولو على سبيل المجاز وارادوا بالدلالة معناها الاعم المحقق في الحقيقة والمجاز وهو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى في الجملة واحترزوا بالتقييد بقولهم بنفسه عن المجاز فانه وان عينه الواضع للدلالة على المعنى المجازي الا ان دلالته عليه ليست بنفس اللفظ بل بواسطة القرينة وقد يستغنى عن هذا القيد اكتفاء بالدلالة الظاهرة في الاستقلال مع الاطلاق وذكره تنصيص على ما هو مناط الغرض في التحديد وهي الفرق بين الحقيقة والمجاز فهو اولى تبعا مع شيوع استعمال الدلالة في المجازات وان المختار كون الدال فيها هو اللفظ بشرط القرينة دون المجموع واعترض بان اعتبار الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي انتفاء الوضع في اللفظ المشترك فانه لا يدل على شيء من معانيه الا بالقرينة وكذا انتفائه في الحرف فان دلالته على معناه الافرادي مشروطة بذكر المتعلق ولذا قال النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره اي معنى مفهوم بواسطة غيره وهو المتعلق واجيب عن الاول بان المشترك قد عين للدلالة على كل من معانيه بنفسه وعدم دلالته على احدها بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك لان المقتضي للدلالة بنفسه هو اللفظ الموضوع والاشتراك من موانع الدلالة وعدم المانع ليس من تتمة المقتضي فان قيل عدم الاشتراك وان لم يكن جزء من المقتضي لدلالة اللفظ بنفسه الا ان تحققه من الموانع اللازمة التي لا ينفك عنها اللفظ المشترك اصلا وكيف يتصور من الواضع وضعه للدلالة بنفسه مع علمه بامتناع الغاية المذكورة والحاصل ان غاية فعل الواضع يجب ان يكون امرا ممكنا متوقع الحصول ودلالة المشترك على احدها معينا من دون قرينة ليس كذلك قلت لا نسلم ان الاشتراك من الموانع وتوقف المشترك على القرينة لا يقتضي ذلك اذ القرينة انما هي لدفع مزاحمة الغير لا لحصول الدلالة

بواسطتها كما في المجاز فان المقتضى للدلالة في المشترك نفس اللفظ الموضوع
والمزاحمة العارضة بالاشتراك انما هي من موانع الدلالة كما عرفت ومع وجود
القرينة تندفع المزاحمة المانعة وتظهر الدلالة الثابتة في اللفظ بالمقتضى الذي
اقتضاها وهذا بخلاف المجاز فان قرينته معتبرة في نفس الدلالة لا يتحقق
اقتضائها الا بها ولو سلم استمرار المانع مع الاشتراك فلا يلزم منه امتناع
الغرض المذكور فانه ليس من الاغراض العائدة الى الاشتراك ووضع اللفظ
لمتعدد بل مما يعود الى وضعه للمعنى في الجملة مع قطع النظر عن وضعه لغيره ولا ريب
في امكان الغرض المذكور بامكان زوال الاشتراك المانع عنه وهذا
كله مبني على القول بان دلالة اللفظ على المعنى مشروطة بارادة اللافظ او
على ان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى على انه مراد للمتكلم ومقصود له
وكلاهما خلاف التحقيق فان الدلالة الوضعية انما يتبع وضع الواضع دون
ارادة المستعمل ولذا ترى ان كثيرا ما توجد الدلالة مع عدم العلم بالارادة
بل مع القطع بانتفائها فان المجازات انما تدل على المعاني المجازية المقصودة
بواسطة دلالتها على معانيها الحقيقية الغير المقصودة فان اسدا في قولنا
رأيت اسدا يرمي لما دل على معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس وصرفت
عن ارادته قرينة الرمي انتقل الذهن من ذلك الى ان المراد ما
يشبهه ويشاركه في اخص صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع فالمجازات
باسرها تدل على معانيها التي وضعت لها دلالة وضعية منفكة عن الارادة
وكذا الالفاظ الموضوعة الجارية على لسان مثل النائم والساهي والهازل
فانها تدل ايضا على معانيها الحقيقية التي وضعت لها مع صدورها عمن لا
قصد له بها ومثلها الالفاظ التي اختلف فيها الاصطلاح فان اهل كل اصطلاح

انما يفهمون منها المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان المستعمل لها اهل
اصطلاح اخر فان المتشرعة مثلا اذا سمعوا لفظ الصلوة يتبادر الى افهامهم
المعنى الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة فان خصوصية المستعمل وان كانت
صارفة عن المعنى الشرعي الا انها تصرف عن الحمل على المتبادر لا عن اصل الفهم
والتبادر كما لا يخفى على من راجع وجدانه فقد تحقق في هذه الالفاظ ايضا انفكاك
الدلالة عن الارادة وايضا فان التضمن والالتزام من الدلالة الوضعية ولا
يعقل فيهما اعتبار الارادة لان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام
فهم اللازم في ضمن الملزوم فالمعنى المراد ليس الا المعنى المطابقي اي الكل والملزوم
وكل من الجزء واللازم مدلول اللفظ غير مراد منه واللازم من ذلك ايضا انفكاك
الدلالة الوضعية عن الارادة كما قلناه وبالجملة فاعتبار الارادة في دلالة اللفظ
في غاية السقوط لا سيما على القول بتوقف الدلالة على العلم بارادة اللافظ كما
صرح به بعضهم فان ذلك يقتضي انسداد باب الافادة والاستفادة من طريق
الالفاظ لان العلم بارادة اللافظ ان كان لدلالة اللفظ بعينه فذلك دور
ظاهر والا نقلنا الكلام الى ما يدل عليه فانه لكونه لفظا موضوعا يتوقف
دلالته ايضا على الارادة ويلزم من ذلك الدور او التسلسل في الدلالة والارادة
هذا ان اريد توقف الدلالة على العلم بالارادة وان اريد توقفها على الارادة
الواقعية ففيه انه لا علاقة بينهما وبين دلالة اللفظ الراجعة الى فهم المعنى
منه كما لا يخفى والحق ان الدلالة لا توقف لها على الارادة ولا تعتبر الارادة
في معناها ايضا وانها ليست الا فهم المعنى من اللفظ مطلقا سواء علم كونه مرادا منه
منفردا او منضما مع غيره او غير مراد منه اصلا او لم يعلم ارادته منه ولا انتفائها
والحاصل ان الدلالة شيء والارادة شيء اخر فانهما قد يجتمعان في شيء واحد بكون

مدلول اللفظ مرادا منه ايضا وقد يتحقق الدلالة من غير ارادة اصلا كما عرفته
مفصلا ودفع النقض بالمشترك ظاهر الاندفاع لان المشترك يفهم منه جميع معانيه
باسرها مع العلم بوضعه لها ولا يفتقر في دلالته على شيء منها الى القرينة وانما
يحتاج اليها في تعيين المراد منه والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج في
الدلالة لان الارادة ليست بمعتبرة في الدلالة كما عرفت واجيب عن الثالث
بانا لا نسلم ان دلالة الحرف على معناه مشروطة بذكر المتعلق وقول النحاة
الحرف ما دل على معنى في غيره لا يقتضي ذلك لجواز ان يكون المراد منه ما ذكره
بعض المحققين منهم في بيان ذلك من ان المعنى ان الحرف ما دل على معنى ثابت
في لفظ غيره فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي
هو في جلة قائم نبدل الى غير ذلك سلمنا ذلك لكن معنى دلالة اللفظ بنفسه
ان دلالته على المعنى ليست بواسطة قرينة مانعة عن ارادة المعنى الاصلي والحرف
كذلك وفيه نظر اما اولا فلان معنى الحرف كالاستفهام انما يثبت للمتكلم ويقوم
به ويقع ولا معنى لثبوته للجملة نفسها ولا لمعناها ايضا وان كان له تعلق
به في الجملة فان مجرد تعلق المعنى بغيره لا يقتضي قيامه به وحمل ثبوت المعنى في
لفظ غيره على تعلقه بمعناه على انه تقدير مضاف في العبارة وادعاء ان تعلق
معنى الحرف بمعنى غيره بمنزلة قيامه به حقيقة وان كان ممكنا لفظا الا انه مع ما
فيه من التعسف وشدة المخالفة لظاهر اللفظ يقتضي ان يكون لفظ الاستفهام
وغيره من الالفاظ الدالة على المعاني المتعلقة بمعاني غيرها حروفا وفساده ظاهر
فان قيل المراد من ثبوت معنى الحرف في لفظ غيره انه انما يفهم بواسطة لفظ الغير
وليس المراد ان معناه ثابت في لفظ الغير او متعلق به قلنا هذا بعينه ما ذكره
المعترض من ان معنى قول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره ان دلالته على

بلغ قبالة

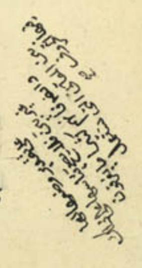
بلغ قبالة

معناه الافرادي مشروطة بذكر متعلقه فالحمل عليه لا يدفع السؤال المذكور
بل انما يحققه ويؤكده واما ثانيا فلان قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية
مما شاع وذاع حتى عرف الاسماء ومعنى عدم استقلاله بالمفهومية بناء على ما ذكره
الاكثرون في وضع الحرف ليس الا توقفه على ذكر المتعلق في دلالته على معناه الموضوع
له فهذا الكلام مع كونه مبينا لمعنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره يكفي لورود السؤال
المبني على عدم الاستقلال وان كان غيره في معرض الاحتمال واما ثالثا فلان
تفسير الدلالة بنفسه بالمعنى الذي ذكره مع عدم استفادته من اللفظ يستلزم الدور
ان اريد بالمعنى الاصلي المأخوذ فيه المعنى الموضوع له كما هو الظاهر فانه في قوة اخذ الموضوع
له في تعريف الوضع والا فلا بد من بيان معنى الاصالة حتى يتحصل به معنى الوضع
ثم ينظر في صحته وفساده كما قيل وقد يقال المراد من المعنى الاصلي ما لا يستعمل
اللفظ باعتباره الا فيه او فيما يناسبه وتصوره بهذا الوجه لا يتوقف على معرفة
الوضع قطعا فلا يلزم الدور ولا جهالة المعنى المأخوذ في الحد ولو قيل المراد من
دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته على المعنى بواسطة قرينة مانعة عن غيره زال
الاشكال من اصله ولم يرد الا ما اشير اليه من عدم استفادة المعنى المذكور من
العبارة فان الظاهر من دلالة اللفظ بنفسه ان اللفظ مستقل في الدلالة على المعنى
وانه لا توقف له على شيء اصلا لا على القرينة المذكورة ولا غيرها فتخصيصه بالقرينة
وحدها من دون قرينة يقتضي فساد التعريف والتحقيق في الجواب عن الاعتراض
المذكور ما ذكره بعض المحققين وهو ان الحرف انما وجب فيه ذكر المتعلق لنقص المعنى
الحرفي وقصوره في نفسه فان الحرف كمن والى مثلا انما وضع باعتبار معنى عام هو نوع
من النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة لا تتعين
الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول

الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يحصل بمتعلقه فيتعقل بتعقله فعدم استقلال
الحرف بالمفهومية انما هو لاحتياجه الى ذكر المتعلق في تحقق المعنى الحرفي في نفسه
وتحصله في الذهن لا لما قيل من ان الواضع اشترط ذكر المتعلق في دلالته على المعنى
الافرادي لان معنى الحرف ان كان هو النسبة المخصوصة فلا معنى لاشتراط الواضع لان
ذكر المتعلق ضروري اذ لا يتعقل معنى الحرف الا به وان كان النسبة المطلقة التي يصح
التعبير عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء ففيه انه على هذا التقدير يكون كل من
ولفظ الابتداء موضوعين لمعنى واحد يعبر عنه بالاسم تارة وبالحرف اخرى وهو مع
فساده في نفسه لا يقتضي ان يكون معنى الحرف معنى مستقلا يصلح لان يحكم عليه وبه
لا يصح معه اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف ايضا لان معنى دلالة اللفظ ليس الا
كونه بحيث يفهم منه المعنى عند اطلاقه للعلم بوضعه فاذا علم السامع وضع لفظ المعنى فهم
المعنى منه عند اطلاقه بالضرورة وان لم يذكر متعلقه فاشتراط الدلالة فيه بذكر
متعلقه تكليف بعدم الفهم مع حصول سببه التام وهو محال ولو فرض امكانه فاي
فائدة في هذا الاشتراط مع امكان الاستغناء منه كما في دلالة الاسم وما الفرق بين
كلمة من ولفظ الابتداء مع فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد حتى وجب اعتبار هذا
الشرط في الاول منهما دون الثاني وبالجملة فالقول بان الواضع وضع لفظ الابتداء
وكلمة من لمعنى واحد ولكنه اشترط في دلالة الثاني ذكر المتعلق دون الاول مع عدم ظهور
الفرق بينهما وعدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط لا يخفى ما فيه من التحكم والتمحل
وايضا فان الدليل على الاشتراط ليس الا التزام ذكر المتعلق في الاستعمال وهو يتحقق
في الاسماء اللازمة الاضافة فكان الواجب اعتبار هذا الشرط فيها ايضا وهو مناف
لاسميتها وما قيل من ان التزام ذكر المتعلق فيها لتحصيل الغرض من وضعها وهو
التوصل بها الى الوصف باسماء الاجناس بخلاف الحروف فان ذكره فيها لتتميم

الدلالة لا لتحصيل الغاية فهو تحكم اذ الاتحاد المتحقق في الموضعين ليس الا الالتزام المذكور
واما انه لتتميم الدلالة او لتحصيل الغاية فهو محتمل في كل منهما فالحكم بانه في
احدهما بعينه للدلالة وفي الاخرى للغاية مع امكان العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل
الجواب ان ذكر المتعلق ليس مما اشترطه الواضع في دلالة الحرف على معناه بل
مما حكم العقل بكونه شرطا في حصول المعنى في نفسه ومعنى قول النحاة الحرف لا يستقل
بالمفهومية ان المعنى الحرفي لنقصانه وكونه امرا نسبيا لا يتعقل الا بالمنسوب اليه
لا يحصل معناه في الذهن الا بذكر متعلقه وكذا معنى قولهم الحرف ما دل على
معنى في غيره انه ما دل على معنى حاصل في غيره اي باعتبار متعلقه لا باعتباره
في نفسه وليس معنى ما ذكروه ان الحرف غير مستقل في دلالته على معناه وانه قاصر
عن الدلالة بنفسه انما يدل على معناه بواسطة غيره كيف ولو كان المراد ذلك
لزم كون المجازات باسرها حروفا لقصور المجاز عن الدلالة على معناه بنفسه
وتوقفه على القرينة فيصدق عليه ايضا انه لا يستقل بالمفهومية وانه
يدل على معنى في غيره كالحرف واستقلاله بالدلالة بالقياس الى معناه الموضوع
له لا يجدي نفعا اذ الكلام في المجاز من حيث هو مجاز فانه مع اسميته يصدق
تعريف الحرف عليه بناء على المعنى المذكور فان قلت عدم استقلال المعنى الحرفي
في نفسه يستلزم عدم الاستقلال الحرفي في الدلالة على معناه ضرورة ان استقلال
الحرف في دلالته يستلزم استقلال معناه في نفسه فحمل عدم الاستقلال في كلامهم
على عدم استقلال المعنى في نفسه لا يجدي في دفع الاشكال قلت استقلال اللفظ
في الدلالة على معنى انما يقتضي تعقل المعنى المدلول مع امكان التعقل وانتفاء
المانع عنه فلو كان تعقله ممتنعا لقصوره في نفسه وتوقفه على ذكر المتعلق
كان انتفاء الدلالة لامتناع المدلول لا لقصور الدال فان معنى استقلال اللفظ

في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا تاما لها وتخلف المقتضي عن المقتضي لمانع لا ينافي
كونه تام الاقتضاء مستقلا فيه نعم لو كان استقلال اللفظ بمعنى كونه علة تامة لها
كان استقلال الدلالة مستلزما لاستقلال المعنى وليس كذلك وفائدة التعيين مع
التوقف على ذكر المتعلق تعرف مما سبق في جواب النقض بالمشترك هذا وانا بينا
صحة الجواب المذكور على القول بان الحرف موضوع بالوضع العام لخصوصيات النسب كما
اختاره المتأخرون اذ على القول بانه موضوع للنسب المطلقة على ما ذهب اليه
القدماء يكون معنى الحرف مستقلا لا توقف له في وجوده وتحصله على ذكر المتعلق
فلا يتمشى معه الحمل على عدم استقلال المعنى في نفسه الا اذا قلنا ان المستعمل
فيه على هذا القول خصوص النسب الجزئية وان كان الموضوع له هو النسب المطلقة
قياسا للحروف على الضمائر واسماء الاشارة فانها على طريقة القدماء موضوعة للمعاني
الكلية ومع ذلك لا تستعمل الا في جزئيات تلك المعاني فالحروف ايضا لو كانت
كذلك كانت معانيها التي تستعمل فيها غير مستقلة بانفسها ويتاتى معه الحمل المذكور
على هذا القول ايضا وان كان بالقياس الى المعنى المستعمل فيه وبذلك يندفع
اكثر الابحاث المورودة عليه وفيه نظر اما اولا فلانه لا يظهر من اصحاب هذا القول
كون الحرف مستعملا في النسب المعينة الجزئية دون النسب المطلقة بل ظاهر القول بانها
موضوعة للنسب المطلقة انها مستعملة فيها ايضا لان الوضع لما لا يستعمل فيه اللفظ
خلاف المعهود من وضع الالفاظ وطريقة الوضع وانما التزموا ذلك في الضمائر
واسماء الاشارة لمنع اللغة عن استعمالها في المعاني الكلية اذ لا يصح ان يقال انا
ويراد به متكلم لا بعينه ولا هذا ويراد به مشار اليه غير معين وامتناع ارادة
المعاني الكلية من الحروف ولحكموا بان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وربما
قالوا بالاشتراك وكثيرا ما يقع بينهم النزاع في كون الحرف مشتركا او حقيقة و



مجازا وكذا في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي وعلى تقدير ان يكون اللفظ مستعملا
في النسب الجزئية انما كانت المعاني التي تستعمل فيها الحروف باسرها مشتركة في المجازية
فلا يصح الحكم بالاشتراك ولا يكون شيء منها معنى حقيقيا ويسقط الخلاف في ذلك من
اصله ولا يصح ترجيح البعض بكون اللفظ حقيقة فيه كما ذكروه في كلامهم ولا الترجيح باعتبار
كونه فردا من المعنى الحقيقي دون غيره لان الجزئية احدى علاقات المجاز وترجيحها على
غيرها من انواع العلاقات غير معلوم بل الظاهر خلافه ولا يتوهم الترجيح لكون علاقة
الفردية للموضوع له بسيطة لا تركيب فيها بخلاف غيرها فانها مركبة منها ومن غيرها لانه
انما يستقيم ذلك لو اعتبرنا العلاقة هناك باعتبار كون المعنى فردا من ذي العلاقة
وليس بلازم للقطع بجواز اعتباره مناسبا للمعنى الحقيقي ابتداء نعم يمكن ان يقال
ان وضع الحروف للنسب المطلقة التي تستعمل في جزئياتها وكذا اشتهارها في تلك
الجزئيات بمنزلة وضعها لها في وجوب الحمل عليها عند الاطلاق فيكون نسبة
غيرها اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتامل واما ثانيا فلانهم صرحوا بان ذكر
المتعلق في الحرف مما اشترطه الواضع في دلالته على معناه ولو كان معنى عدم استقلال
الحرف بالمفهومية كون المعنى المراد منه ناقصا غير مستقل بنفسه كان ذكر المتعلق
ضروريا وكان اشتراط الواضع معه ضائعا لا يقال استعمال الحرف في المعاني الجزئية
مجاز على هذا التقدير واشتراط المتعلق في الحقيقة راجع الى اشتراط القرينة
في المجاز ولا محذور فيه لانا نقول القرينة هنا لما لم يكن امرا زائدا على المتعلق الذي
يجب ذكره كان اشتراط القرينة اشتراط امر ضروري اذ اشتراط القرينة امر معلوم
من قاعدة الوضع وحجر الواضع من المجاز مطلقا من دون قرينة فالتعرض لهذا
الشرط في خصوص الحرف ليس له وجه يعتد به ومما يرد على تعريف الوضع ان الالفاظ
الموضوعة بالوضع العام للمعاني الاسمية الجزئية كالمضمرات واسماء الاشارة و

الموصولات لا دلالة لها على شئ من تلك المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها
الوضع بمعنى تعيين اللفظ للدلالة بنفسه وليس هذا من قبيل المشترك حتى يكون
احتياجه الى القرينة في الارادة دون الدلالة على ما سبق تحقيقه فان المقتضي لفهم
المعاني من المشترك هو علم السامع بوضعه لكل منها على وجه التفصيل والتعيين
وهو غير حاصل في هذه الالفاظ فان المعاني الجزئية الموضوع لها لعدم انحصارها
لا يمكن العلم بها الا من حيث انها افراد لعنوان كلي صادق عليها والعلم
بالوضع على هذا الوجه لا يوجب تميز المعاني عند السامع حتى ينتقل اليها من
اللفظ الموضوع لها والتحقيق المذكور في الحرف لا يجري في هذه الالفاظ لابتنائه
على عدم استقلال المعنى بنفسه ومعاني الالفاظ المذكورة معان اسمية مستقلة
بنفسه كما اشرنا اليه ويمكن الجواب عن هذا الايراد من وجهين احدهما ان المراد
من الدلالة ما هو اعم من الدلالة التفصيلية والاجمالية والمنفي هنا انما هو الدلالة
التفصيلية واما الاجمالية فهو متحققة للقطع بان السامع ينتقل من لفظ هذا
مثلا ان المراد احد افراد المشار اليه القريبة وان المراد ليس بخارج من تلك الافراد
فافراد المشار اليه القريبة باسرها مفهوم من اللفظ مدلول عليها به لكن لا على
وجه التفصيل كما في المشترك بل على وجه اجمالي مشترك بين الجميع فالفرق بينه وبين
المشترك ليس في اصل الدلالة بل في كيفيتها حيث ان الدلالة في المشترك تفصيلية
وهنا اجمالية بخلاف المجاز فان الفرق بينه وبين هذا القسم في اصل الدلالة
كما في المشترك اذ لا دلالة للمجاز على المعنى المجازي اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا وثانيهما
نظير ما سبق في الجواب الاول عن النقض بالمشترك وهو ان عدم الدلالة في هذه
الالفاظ لوجود المانع عن الدلالة اعني مزاحمة الغير لا لعدم المقتضي فان الوضع
لكل واحد من المعاني الغير المحصورة يقتضي دلالة اللفظ لولا وجود المانع اعني وضعه

لغيره فعدم دلالة اللفظ عليه لوضعه لغيره لا لعدم وضعه له والفرق بينهما جلي واعلم ان ما
ذكرناه في تفسير الوضع هو المشهور بين العلماء وعليه جرى استعمالهم الشائع المعروف
في مؤلفات العلوم وقد يطلق الوضع على تعيين اللفظ للدلالة على المعنى مطلقا وهو
بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز فان الواضع لما اذن في استعمال الالفاظ الموضوعة فيما يناسب
معانيها التي وضعت لها بشرط القرينة فقد عينها للدلالة على تلك المعاني المناسبة
بواسطتها غاية الامر انه لم يلتفت في الوضع والتعيين الى اشخاص اللفظ وجزئياته بل
اعطى اصلا كليا يستفاد منه حكم تلك الاشخاص والجزئيات وهو ان كلما وضعته
لمعنى فلكم ان تستعملوه فيما يناسبه وهذا معنى ما اشتهر من ان المجاز موضوع بوضع نوعي
ومن ادعى انه موضوع بالوضع الشخصي فقد بنى ذلك على القول باشتراط نقل الاحاد
في المجاز فان استعمال الواضع رخصة فعلية في خصوص المجاز الذي نقل عنه ومن انكر الوضع
في المجاز مطلقا فقد نظر الى الوضع بالمعنى المشهور وانه لا وضع بذلك المعنى في
المجاز لا شخصيا ولا نوعيا فالنزاع في ان المجاز موضوع او ليس بموضوع انما نشاء
من الخلاف في امر لفظي بخلاف النزاع في انه موضوع بوضع نوعي او شخصي فان منشاء
الخلاف امر معنوي وهو الخلاف في وجوب نقل الاحاد وعدمه فمن اوجب النقل
حكم بالوضع الشخصي ومن نفاه قال بالنوعي ومن جعل الخلاف في وضع المجاز معنويا
ناشيا من الخلاف في وجوب النقل فقد سهى سهوا بينا اذ النقل انما يلزم
الاستعمال دون الوضع والحاصل ان للموضوع معنيين عام وخاص والعام يعم
الحقيقة والمجاز والخاص يختص بالحقيقة واشهر المعنيين واظهرهما عند الاطلاق
هو الخاص فمن نظر الى تبادر الخاص وشهرته اطلق الوضع في حد الحقيقة
والمجاز ولم يقيده بشئ اكتفاء بالاشتهار مع وضوح القرينة الصارفة عن ارادة
العام فيهما ومن نظر الى اشتراك الوضع في الجملة بين الحقيقة والمجاز ولم يكتف

الا بالتصريح في الحد قيد الوضع بما يخرج المجاز كما صنع ابن الحاجب حيث عرف
الحقيقة بانها اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز بانه اللفظ المستعمل في غير
وضع اول فانه اراد بالاول الوضع الابتدائي الذي لم يلاحظ فيه وضع سابق
واحترز به عن الوضع المحقق في المجاز فان وضع الحقيقة ملحوظة في وضعه
وكلا الاعتبارين حسن والامر في ذلك بين هذا كله ما ذكره بعض اعاظم
السادة المتاخرين اعلى الله مقامه في غرفات الجنان قوله الاظهر ان الاشتراك
من الموانع فيه ما لا يخفى على تقدير اخذ الارادة في مفهوم الدلالة او كونها
شرطا لها قوله وفائدة التعيين مع التوقف على ذكر المتعلق تعرف مما سبق
في جواب النقض بالمشترك بان يقال ان ذكر المتعلق انما هو لرفع تصور المعنى
لا لتحصيل الدلالة كما في المجاز فذكر المتعلق للحرف نظير نصب القرينة للمشترك فافهم
قوله والتحقيق المذكور في الحرف لا يجري في هذه الالفاظ فيما تقدم ظهر مما مر في
الجواب عن الاشكال المورد على تعريف الاسم والفعل والحرف ان المعاني المطابقية
للمضمرات والموصولات واسماء الاشارة غير مستقلة بالمفهومية وان معانيها
التضمنية مستقلة بها وح فيجري التحقيق المذكور في الحرف في هذه الالفاظ باعتبار
معانيها المطابقية وبعض معانيها التضمنية قوله ما هو اعم من الدلالة التفصيلية
والاجمالية لا يخفى انه يمكن الجواب عن النقض بالحرف بهذا الجواب ايضا كما لا يخفى
على المتامل فتامل قوله وهو ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ لا يخفى ان الجواب
المذكور عن النقض بالمشترك كان مبتنيا على توقف الدلالة على الارادة او اخذ
الارادة في مفهومها والا كانت الدلالة حاصلة في المشترك بدون القرينة ولا
ريب ان الدلالة في هذه الالفاظ غير حاصلة وان لم تتوقف على الارادة او لم تؤخذ
في مفهومها ومن هنا يظهر ان المانع من حصول الدلالة في هذه الالفاظ ليس

مزاحمة الغير كما في المشترك والا لزم ان لا يكون مانعا عن الدلالة في هذه الا
لفاظ على تقدير عدم اخذ الارادة في مفهومها وعدم كونها شرطا لها فالمانع
المانع عن الدلالة في هذه الالفاظ اما قصور معانيها او عدم انحصارها
الفائدة الثانية ان المشهور ان دلالة اللفظ على معنى بواسطة الوضع لا من جهة
اقتضاء ذات اللفظ وعن عباد بن سليمان الصيمري واهل التكسير و
بعض المعتزلة انها ذاتية كما حكى عنهم بعض وحكى عنهم بعض اخر القول بان
بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية بدون ان ينقل عنهم كون الدلالة ذاتية
حجة الاول وجوه منها انه لو لم يكن الدلالة وضعية لما دلت على المتنافيين
والتالي باطل لوقوع خلافه في مثل القرء للطهر والحيض والجون للاسود
والابيض وهذا الوجه رد لكلا الحكايتين كما لا يخفى وفيه ان الممتنع كون
الشئ الواحد مناسبا بالذات للمتنافيين من حيث انهما متنافيان
واما كونه مناسبا لهما من غير جهة التنافي بل باعتبار امر مشترك او جهتين
مختلفتين فلا امتناع فيه قطعا ومنها انه لو نقل عما وضع له الى ضده او نقيضه
لما دل على الموضوع له الاول في ذلك الاصطلاح والتالي باطل لما فيه من تخلف ما
بالذات وفيه اولا منع ذلك اذ لا يلزم من عدم الدلالة عليه بحسب هذا الاصطلاح
عدمها مطلقا حتى يلزم التخلف لاحتمال بقاء الدلالة من جهة المناسبة فتكون
الدلالة العقلية الناشية عن المناسبة الذاتية باقية وثانيا ان اخذ كون المنقول
اليه ضدا او نقيضا مستدرك اذ يتم الدليل باخذ النقل مطلقا وان لم
يكن المنقول اليه شيئا منهما ومنها انه اذا وضع اللفظ لنقيض ما دل عليه
بالذات او ضده واستعمل فيه بحيث هجر اطلاقه على المعنى الاول لم يدل على
المعنى الاول والتالي باطل لما فيه من تخلف ما بالذات لا يقال هذا الوجه

وان لم يرد عليه الايراد الاول المورد على سابقه لكن يرد عليه ان عدم الدلالة
على المعنى الاول في الفرض المذكور انما يتم على تقدير عدم الشعور بالمناسبة بين اللفظ
والمعنى الاول ولا يتم على تقدير الشعور بها وهذا القدر كاف في رد هذا الوجه اذ على
القائل بالدلالة الذاتية ان يقول بجامع الشعور بالمناسبة دون الغفلة عنها لانا
نجيب عنه بما ذكره جمال العلماء في تعليقه شرح المختصر حيث قال بعد الاشارة الى
هذا الايراد والظاهر انه لا يتوجه عليه لانه اذا وضع اللفظ لنقيض ما دل عليه بالذات
او لضده واستعمل فيه بحيث يهجر اطلاقه على المعنى الاول ثم لا يدل على المعنى الاول
وان كانت المناسبة المذكورة باقية في الخزانة نعم لو كانت المناسبة وان كانت تلك
المذكورة ملحوظة بالفعل وجب العلم بذلك المعنى وليس ذلك من اجل دلالة
المناسبة بل بسبب انه لا بد من تصوره حتى يعلم ان هذا اللفظ مناسب له ثم قال الا
ان يقال يجب بقاء الشعور بالمناسبة على وجه قريب بالفعل بحيث يلزم منه
عند سماع اللفظ الانتقال الى المعنى على نحو ما اعتبر في بقاء العلم بالوضع اذ ليس المعتبر
ملاحظته بالفعل ولا يكفي ايضا بقائه في الخزانة اذ قد نسمع لفظا ولا نفهم
معناه بسبب عدم تذكرنا الوضع مع انا علمنا سابقا وضعه ولم يزل ذلك عن
الخزانة اذ قد نتذكر وضعه بعد ذلك بادنى التفات من غير تجشم كسب جديد وهو
الدليل على بقائه في الخزانة على ما صرح به فعلم ان مجرد البقاء في الخزانة لا يكفي
بل لا بد من بقائه على نحو خاص فهنا ايضا نقول انه لا يكفي بقاء الشعور بالمناسبة
في الخزانة بل لا بد من بقائه على وجه خاص ولا يصح تخلف الدلالة فتأمل انتهى
كلامه ومنها انه لو كان اللفظ موضوعا لشيء لدل عليه خاصة فلو وضعناه لنقيضه
او ضده بحيث يدل على كل من الشيء وضده او نقيضه لزم اختلاف ما بالذات وهو
محال فان قيل يمنع عدم جواز اختلاف ما بالذات بمعنى ان يناسب اللفظ بذاته المختلفين

ويرد

ويدل عليهما تلك الاختلاف المذكور في ذيل ان قيل لا يستلزم تخلف ما بالذات
لم يكن محالا والذي اخذ في الدليل يستلزمه فكان محالا فان اللفظ في الفرض المذكور
لا يدل اولا الا على المعنى الاول خاصة ثم يدل عليه وعلى ضده او نقيضه ثانيا ومنه
يلزم تخلف ما بالذات ويرد على هذا الوجه ان لهم ان يقولوا ان للفظ مناسبة
ذاتية مع احد النقيضين او احد الضدين فقط ويدل عليه عقلا ولا يختلف هذه
المناسبة الذاتية ولا الدلالة فلو وضع للضد او النقيض الاخرى عرضت له مناسبة
اليهما بالوضع ويدل عليهما دلالة وضعية وهاتان تختلفان لكنهما ليستا بالذات
فما بالذات لا يختلف وما يختلف ليس بالذات ومنها انه لو كانت دلالة
الالفاظ ذاتية غير مستندة الى الوضع كدلالتها على وجود اللافظ لوجب ان يفهم
كل واحد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك المدلول عن الدليل كما ان كل احد
يفهم من كل لفظ ان له لافظا وفيه انه انما يتم لو ادعوا ان مجرد المناسبة يكفي للدلالة
من غير مدخلية العلم بها اما لو قالوا لا بد من العلم به لتحقق الدلالة والفهم فلا يتم
ومنها انا نعلم قطعا ان المنقولات والاعلام وغيرها من الالفاظ التي حدث
فيها الوضع لم تكن دالة قبل حدوثه على ما يفهم منها بعد ثم صارت بحيث تدل
عليه وان غير المتجدد من تلك كان دالا قبل حدوث وضعه الثاني على ما لا
دلالة له بعد حدوثه وليس ذلك الا لحدوث الوضع اللاحق وزوال اثر السابق
بالهجر اذ لو كانت الدلالة ذاتية لاستمرت في جميع الاحوال ومنها انه لو كانت
دلالة الالفاظ ذاتية لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي
دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير واعلم ان هذه الوجوه غير الوجه
الاول انما تنهض ردا للحكاية الاولى عن عباد ومن عطف عليه دون الحكاية
الثانية ولهذا استظهر جمال العلماء في تعليقه شرح المختصر ان مرادهم ان بين اللفظ

والمعنى مناسبة ذاتية كانت مرجحة لوضعه له فقال واعلم ان هذا التقرير والتحقيق الذي
اورده الشارح مبني على ان يكون مذهب هذه الطائفة هو ان بين اللفظ والمعنى مناسبة
ذاتية توجب تلك دلالته عليه وفهمه منه وليس هذا في ظاهر كلامهم كيف ولو كان
مرادهم ذلك لزم ان يفهم كل احد معاني كل لفظ باي لغة كان ثم فهم المعنى على هذا بسبب
المناسبة وهي متحققة بالنسبة الى جميع الاشخاص فيلزم ان يفهم العجمي لغة العرب
وبالعكس وهكذا القول في سائر اللغات ولا يقول بذلك عاقل فالظاهر ان
مرادهم ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية صارت تلك المناسبة مرجحة لوضع الواضع
ولا يجوز الوضع بدون تلك المناسبة الذاتية ولا يتحقق الدلالة بدون الوضع ح
لا يرد عليهم سوى ما ذكره في المشهور من انه لو كان كذلك لزم ان لا يجوز وضع لفظ
للضدين او النقيضين اذ لا يجوز ان يكون شيء مناسبا بالذات لهما واما حديث
تخلف الدلالة واختلافها على ما ذكره الشارح فلا الجاء له اصلا وكذا لا يرد عليه
ما اوردنا انتهى ويجعل الثاني انه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني لم يختص الالفاظ
بالتعيين لمعنى لمعانيها والا لزم الاختصاص بدون مخصص او التخصيص بدونه وكلاهما
محال وغاية ما يستفاد منه عدم مساوات نسبة الالفاظ الى المعاني ولا يستفاد
منه ان دلالتها ذاتية واجيب عنه بعدم انحصار المرجح في المناسبة بين اللفظ
والمعنى لاحتمال كونه ارادة الواضع المختار وهي صالحة لكونها مرجحة من دون انضمام
داعية اليها من الله كتخصيص الحدوث بوقته ومن الناس كتخصيص الاعلام بالاشخاص
وكونه ايضا سبق المعنى الى ذهنه حال خطور اللفظ بباله واعترض عليه بعض اعاظم
السادة المتاخرين شكر الله سعيه بانه على القول بان الواضع هو الله فالارادة
وان صلح الترجيح بها لرجوعها الى العلم بالاصلح في حقه تعالى كما حقق في محله الا
ان الاصلحية التي هي مناط تعلق الارادة انما يكون مع الاختلاف اما مع التساوي

لا

كما هو المفروض فالاصلحية غير معقولة اصلا وبدون الرجوع الى العلم بالاصلح لا يصلح
الارادة للترجيح الا على القول بجواز الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه الاشاعرة وح
كان الجواب منع بطلان التالي لا منع الملازمة كما توهمه المجيب واما على اصول الامامية والمعتزلة
من امتناع الترجيح بلا مرجح فلا يستقيم الجواب اصلا فان المراد من المرجح ما علا الارادة
او المرجح لها واما الارادة في نفسها لا تستقل بالترجيح عندهم وعلى القول بان
الواضع هو البشر لا يصح القول بان المرجح هو الخطور بالبال مطلقا اذ كثيرا ما يخطر
الالفاظ الكثيرة ببال الانسان ومع ذلك فلا يعين الا لفظا مخصوصا منها
فلا بد من مرجح اخر سوى الخطور والصواب ان يقال ان استحالة الترجيح والترجح
من غير مرجح انما يقتضي استدعاء الوضع مرجحا يصح التعليل به مطلقا ولا يلزم
من ذلك تحقق المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لجواز ان يكون المرجح امرا اخر
كالمناسبة المرعية في وضع الاعلام والمناسبة الحاصلة من صفات الحروف وهيآتها
الحسية على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف ولو سلم وجود المناسبة الذاتية
بين اللفظ والمعنى لا يقتضي دلالة اللفظ على المعنى كما هو المطلوب اذ ليس كل
امر ثابت في الشيء ظاهرا فيه ولا كل مناسب له دالا عليه انتهى كلامه رفع في الخلد
مقامه ثم ليعلم ان السكاكي تداول هذا القول بقوله على ما حكي عنه في المطول
انه تنبيه على ما عليه ائمة الاشتقاق والتصريف من ان للحروف في انفسها خواص
بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك وتلك
الخواص تقتضي ان يكون العالم بها اذا اخذ في تعيين شيء مركب منها لا يهمل
التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كالفصم بالفاء الذي هو حرف رخوة لكسر الشيء
من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي هو شديد لكسر الشيء حتى يبين وان
لهيآت تركيب الحروف ايضا خواص كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان

اذ لو ثبت هذا فليعلم ان كون محل
النزاع الدلالة الذاتية او المناسبة
الذاتية غير معلوم لما عرفت من
الاختلاف في القول المحكي من غير
المشهور فكلك مقتضى غير الوجه
الاول من وجوه النافين نفي
الدلالة الذاتية ومقتضى دليل
المثبتين انما هو ثبوت المناسبة
الذاتية والوجه الاول من وجوه
النافين صالح لنفي الدلالة الذاتية
ولنفي المناسبة الذاتية كما لا يخفى
فلا يستفاد من نقل الخلاف
ومن ملاحظة ادلة طرفي
الخلاف ان محل النزاع اي شيء
ح ع

والتحيدى لما في مسماهما من الحركة وكذا باب فعل بضم العين مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة وقس على هذا انتهى كلامه واليه يرجع ماذكره العضدى بقوله واعلم ان المخالف لعله يدعى ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة بين اللفظ ومدلوله في الوضع والا فبطلانه ضرورى انتهى كلامه والفرق بين هذا وبين ما استظهره جماعة العلماء فيما حكينا عنه واضح فان هذا التاويل مبنى على ملاحظة مناسبة ما بين اللفظ والمعنى وان لم يكن ذاتية وما استظهروه مبنى على رعاية المناسبة الذاتية في وضع الالفاظ والايراد بان الواحد لا يناسب بالذات المختلفين انما يتوجه عليه ظاهرا دون التاويل المذكور كما لا يخفى الفائدة الثالثة في بيان اقسام الوضع الجارية على السنة القوم المتكررة في استعمالاتهم فان ذلك يزيد الطالب بصيرة في المطالب فاعلم ان الوضع باعتبار الواضع والموضوع له والوضع والموضوع اى المعنى الذى يتصوره الواضع حال الوضع ينقسم الى اقسام اما باعتبار الواضع فينقسم الى الوضع الشرعى واللغوى والعرفى العام والخاص واما باعتبار الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصى والنوعى وذلك لان الواضع لا بد له من تصور الموضوع حال الوضع لان الوضع نسبة بينه وبين الموضوع له والنسبة لا تتعقل الا بتعقل طرفيها فالواضع اما ان يتصور لفظا مشخصا بعينه كالانسان وزيد ثم يضع ذلك المعين لمعنا او نوعا من اللفظ مقولا على افراده الفاظ كهيئة المشتق والمركب فيضع ذلك النوع او كل فرد من افراده للمعنى فعلى الاول كان الوضع شخصيا لتشخص الموضوع فيه وتعينه وعلى الثانى كان نوعيا لكون الموضوع فيه نوعا او متصورا بنوعه لا بشخصه فاللفظ المتصور في الوضع الشخصى هو الموضوع بعينه واما النوعى فان كان الموضوع فيه هو النوع كان كذلك ايضا والا كان النوع المتصور عنوانا للموضوع

مغائر له اذ الموضوع على هذا هو جزئيات النوع واشخاصه المعينة ولما امتنع تصور تلك الجزئيات مفصلة لعدم انضباطها وانحصارها جعل تصور النوع واسطة في تصورها على وجه الاجمال ليتاتى بذلك وضعها لمعانيها فان الوضع ممتنع بدون تصور الموضوع ومتى تعذر التفصيل تعين الاجمال وهذا هو الظاهر و الظاهر من كلامهم ايضا ان المستعمل في الوضع النوعى ليس الا افراد النوع وجزئياته المتحصة فلو كان الموضوع هو النوع كهيئة الفاعل والمفعول كان المستعمل افراد الموضوع وجزئياته دون الموضوع نفسه وهذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اما الاول فظاهر واما الثانى فلان المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له للمناسبة بينه وبين الموضوع له وهذا الاستعمال انما هو استعمال اللفظ الغير الموضوع فيما وضع له لفظ اخر للمناسبة بين المستعمل والموضوع فهو عكس المجاز فان الخروج عن الظاهر في المجاز من جهة المعنى وفي هذا الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة المعتبرة في المجاز بين المعنيين اى المستعمل فيه والموضوع له والواسطة في الاستعمال المذكور بين اللفظين اى المستعمل والموضوع والواسطة بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال الصحيح ليست معهودة في استعمالات العرب ولا منصوصة في كلام ائمة الادب كيف وقد صرحوا بان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز فان قيل لا نسلم ان هذا الاستعمال ليس بمجاز قولكم المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له للعلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا لم بل المجاز على ما صرحوا به هو اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له لاجل العلاقة ولا تقييد في ذلك اللفظ بكونه موضوعا ولا للعلاقة بكونها بين المعنيين فتناول الحد استعمال اللفظ الغير الموضوع للعلاقة بينه وبين الموضوع فيكون مجازا قلنا تقييد اللفظ والعلاقة بما ذكرناه لا بد منه في كلام القوم فانهم صرحوا بان دلالة المجاز من اقسام الدلالة الوضعية وعرفوا العلاقة المشروطة فيه بانها الاتصال

بين المستعمل فيه والموضوع له واتضح فلا يسترتب من له ادنى دربة في مباحث الالفاظ سيما المباحث المتعلقة بذكر علائق المجاز والفرق بينه وبين الكناية في هذا الفن وعلم البيان في ان العلاقة المعتبرة في المجاز هى العلاقة بين المعنيين دون اللفظين كيف ولو كان المناسبة اللفظية كافية في صحة التجوز لزم صحة استعمال كل من اللفظين المتشاكلين بل المتباينين في معنى الاخر لعلاقة المشابهة وكذا كل لفظين احدهما جزء الاخر لعلاقة الكل والجزء وبطلانه ضرورى واعتبار الكلية والجزئية بخصوصها من بين العلائق تحكم على ان الاستعمال المذكور لو كان صحيحا لكان اما مجازا او شيئا يقرب من المجاز ان جوزنا الواسطة بين الحقيقة والمجاز واياما كان فلا ريب في كونه خلاف الظاهر والاصل والتزام المخالفة في جميع الموضوعات بالوضع النوعى من المشتقات والمركبات وغيرها مما لا يحصى خروج عن الانصاف مخالف للاتفاق على ثبوت الحقيقة لتلك الالفاظ باسرها وللقائل ان يقول ان ذلك كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته وهو ممنوع اذ من الجائز ان يكون المستعمل هو النوع الموضوع بنفسه وذلك لان الاستعمال ليس الا ايجاد اللفظ الدال اى التلفظ به لقصد الدلالة وهذا يتحقق في النوع كما يتحقق في الشخص غاية الامر ان حصوله في النوع موقوف على تشخصه في الخارج وذلك لا يقتضى ان يكون المستعمل هو الشخص للفرق الظاهر بين توقف الاستعمال على التشخص واعتباره في المستعمل نفسه وح يكون الاستعمال على وجه الحقيقة ويندفع الاشكال بحذافيره وجوابه ان المستعمل في الوضع النوعى هو النوع المتشخص بالمادة كالضارب والقاتل لا مطلق النوع اعنى هيئة الفاعل مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد وان قلنا بوجود الكلى الطبيعى في الخارج وذلك لان المفهوم من ضارب مثلا هو الذات المتصفة بالمبدء المخصوص

اعنى الضرب وهو مدلوله المطابقى الذى وضع له اللفظ فان كانت الهيئة الخاصة المقيدة بقيد الضرب موضوعة للدلالة على الذات المتصفة بذلك المبدء نفسه فلا اشكال في استفادة المعنى المذكور من اللفظ بطريق الوضع وان لم يتحقق وضع في الهيئة المخصوصة بل كان الموضوع هو الهيئة الكلية فلا يمكن استفادة المعنى المذكور من اللفظ منه كذلك لان الهيئة الكلية لم توضع للدلالة على الذات المتصفة بمبدء الضرب بل وضعت للدلالة على ذات ما ثبت له المبدء في الجملة وح كان المستفاد من ضارب هذا المعنى ومعنى الضرب المستفاد من المادة ومن المعلوم ان معنى ضارب مغائر لمجموع المعنيين او للدلالة على ذات ما ثبت له المبدء المقترن بها بخصوصه وعلى هذا كان المعنى متحصلا لا من طريق الوضع بل بواسطة مقدمتين احديهما ان صيغة فاعل تدل على ذات ما ثبت له المبدء الخاص المقترن بها والثانى ان ذلك المبدء المخصوص هو الضرب فالعلم بان الضارب ذات ثبت له الضرب موقوف على العلم بهاتين المقدمتين وبدونهما لا يحصل العلم بذلك فلا يكون المعنى المذكور مدلولا مطابقيا للفظ بل من لوازم المدلول اذ الانتقال الى المدلول لا يفتقر الى وسط ولا يحتاج الى ازيد من العلم بالوضع وحيث كان المعنى مستفادا من اللفظ مفهوما منه بدون توسط الاستدلال على ما يشهد به الوجدان وجب القول بان المستعمل هو الهيئة المخصوصة من حيث اقترانها بالمادة وان استعمالها بطريق الحقيقة لكونها موضوعة لذات ثبت له تلك المادة كما هو ظاهر ويؤيد ما ذكرناه قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعى اذ المراد منه وضع المجازات المقصودة بواسطة النوع اى نوع المجاز وليس المراد وضع النوع نفسه للقطع بانه لم يوضع شئ بقى هنا شئ وهو ان الموضوع بالوضع الشخصى كالانسان وزيد مثلا ليس واحدا شخصيا ولا جزئيا حقيقيا بل هو متعدد بتعدد المستعملين متكثر بتكثر الاستعمالات فاذا وضعه الواضع وجب ان

يتصوره بعنوان كلي صادق على جميع تلك الالفاظ المتخصصة في الاستعمال فلا يكون الوضع
فيه شخصيا بل يكون نوعيا غاية الامر ان التمايز بين افراد النوع في هذا القسم باعتبار
الامور الخارجة عن اللفظ كاختلاف المستعمل والزمان بخلاف الموضوع بالوضع النوعي
فان التمايز بين افراده راجع الى اصل اللفظ فانه اما ان يكون لاجل المادة والهيئة
معا كما في اكثر المجازات او في المادة دون الهيئة كما في المشتق والمركب وكانهم ارادوا بالوضع
الشخصي هذا المعنى اعني وضع ما لا يختلف اختلافا راجعا الى اصل اللفظ كالاختلاف
في المادة والهيئة وان لم يكن جزئيا حقيقيا وبالوضع النوعي ما يقابل هذا
المعنى اعني ما يختلف بحسب اصل اللفظ اما من جهة المادة وحدها او باعتبارها مع
الهيئة لكن عبارة القوم قاصرة عن افادة هذا المعنى بل بعضها في خلافه والامر في ذلك
هين بعد وضوح المقصود وانت خبير بان الاحتمالين المذكورين في الوضع النوعي
باتيان في هذا القسم ايضا فان الواضع اذا تصور نيابة مثلا اي الحروف المخصوصة وما
يعرضها من الهيئة فاما ان يضع اللفظ الكلي الذي تصوره او كل فرد من افراده المتخصصة
بالاستعمال ولا حجر في شيء من الاعتبارين ههنا وان تعين الثاني منهما ثمة فتدبر
واما باعتبار الموضوع [والوضع] فينقسم الوضع الى الوضع الخاص والعام اما مع عموم الموضوع له او خصوصه
وذلك لان المعنى المقصود حال الوضع ويسمى في الاصطلاح وضعا وعنوانا اما ان يكون
معنى خاصا اي جزئيا حقيقيا او عاما اي كليا مقولا على ما تحته من الجزئيات وعلى
التقديرين فاما ان يعين اللفظ بازاء ذلك المعنى بعينه فيتحد العنوان مع الموضوع له
بالذات او معنى اخر معقول بواسطة اخص منه او اعم فلا يكون العنوان موضوعا له بل الة لتصور
الموضوع له فالاحتمالات المتصورة اربعة والمتحصل منها ثلثة الاول ان يكون كل من الوضع
والموضوع له خاصا وتحققه معلوم لا خفاء فيه فان الاعلام الشخصية كلها من هذا القبيل
الثاني ان يكون كل منهما عاما وهذا كالاول ظاهر لا لبس فيه ومنه وضع اسماء الاجناس

والاعلام الجنسية والنكرات والمشتقات بل جميع الالفاظ الموضوعة بالوضع النوعي
الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وقد وقع الخلاف فيه بين ائمة
العربية والاصول فالقدماء منهم لم يثبتوه وقال اكثر المتاخرين بثبوته وادعوا
ذلك في جميع المبهمات والحروف والافعال الناقصة وكذا التامة بالقياس الى ما
اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل وضابطه كل مستعمل في غير منحصر لا من مشترك لم يستعمل
فيه فلفظ هذا مثلا عندهم موضوع باعتبار تصور المشار اليه المفرد المذكر لكل
فرد من افراده وكذا من والى وعلى مثلا موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء و
الاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه والافعال التامة موضوعة
باعتبار تصور نسبة الحدث الى فاعل ما لكل نسبة الحدث اليه فالوضع في جميع
ذلك عندهم عام لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاص لكونه افراده
الجزئية الخاصة والقدماء زعموا ان الموضوع له في ذلك كله ايضا عام وهو المعنى الكلي
الذي تصوره الواضع حال الوضع فهذه الالفاظ باسرها عندهم من قبيل القسم
الثاني اعني ما كان الوضع والموضوع له فيه عامين وما ذهبوا اليه فاسد
من وجوه الاول انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها فيها لوجود
اقوى سببي صحة الاستعمال من الوضع والعلاقة فجاز ان يقال انا ويراد به متكلم لا
بعينه وهذا ويراد به ما يشار اليه وكذا الذي ويراد به شيء ما متعين بالصلة
والتالي باطل فانا نقطع بالضرورة بعدم صحة الاستعمالات المذكورة لا يقال هذا منتقض
بالورود لانها لو كانت موضوعة للجزئيات كما اختاره المتاخرون لصح استعمالها في
المفهومات الكلية لوجود العلاقة المصححة للاستعمال اعني علاقة الكلية والجزئية
وكون الوضع اقوى السببين لا ينفي اصل السببية في الاخر وبه يتم القلب لان امتناع استعمالها
مجازا في الكلية لا محذور فيه اصلا اذ التخلف عن العلاقة جائز بل واقع لتصريحهم بامتناع

نخلة للطويل غير الانسان مع المشابهة وشبكة للصيد مع المجاورة وابن للاب واب للابن مع
السببية والمسببية والتخلف عن الوضع ليس بجائز ولذا وجب اطراد الحقيقة ولم يجب
فيها نقل الاحاد بالاتفاق بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف
في وجوب نقل الاحاد فيه مشهور فان قيل كل من الوضع والعلاقة مصحح للاستعمال فاما
ان يكونا سببين فلا يجوز التخلف عن شيء منهما او مقتضيين فيجوز التخلف عنهما
فما الوجه في جواز التخلف عن العلاقة دون الوضع قلنا الوجه في ذلك ان العلاقة
بنفسها لا تقتضي صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من المطالب الوضعية واللغوية لا تثبت
بالترجيح بل انما تقتضي الصحة لحصول الاذن من الواضع معها على ما يقتضيه استقراء اللغة
وتتبع الاستعمالات الواردة ومن المعلوم ان استفادة الاذن من التتبع والاستقراء مع
عدم ظهور المنع لا مطلقا فمع ظهور المنع لا يكون للعلاقة اثر في صحة الاستعمال اصلا فيتخلف
الاستعمال عنها وهذا بخلاف الوضع فان وضع اللفظ للمعنى يتضمن الاذن في الاستعمال
والمنع عنه مع ذلك غير معقول فلذلك امتنع التخلف عنه والحاصل ان المصحح للاستعمال ليس
الا اذن الواضع وانما كان الوضع والعلاقة مصححين لدلالتهما على الاذن الذي هو مناط
الصحة ولما كان الاذن اكثريا مع العلاقة كليا مع الوضع جاز تخلف الصحة عن العلاقة
لجواز تخلف الاذن عنها ولم يجز التخلف عن الوضع لامتناع تخلف الاذن عنه ولا يذهب
عليك ان صحة الاستعمال في الموضوع له لا تستلزم الحقيقة لان المعتبر فيها كما عرفت
تحقق الاستعمال فالحكم بامتناع تخلف الصحة عن الوضع لا ينافي ما اختاره اكثر المحققين
من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ مقتضى ذلك جواز تخلف الاستعمال دون الصحة فان
قلت قد يوضع اللفظ للمعنى ولا يصح استعماله فيه كما في لفظ الرحمن والافعال المنسلخة
عن الزمان قلت الامتناع فيما ذكر لمنع الشرع او العرف والمنع لعارض لا ينافي الصحة نظرا
الى الوضع الاصلي كما هو المطلوب فان قيل هلا جوزتم ان يكون للمنع في محل النزاع لامر

طار كما في الامثلة المذكورة قلنا تغيير اللفظ عن وضعه الاصلي خلاف الاصل وانما
ارتكبوه في تلك الامثلة محافظة على قواعد الصرف والاشتقاق ولا داعي للخروج عن
الاصل في محل النزاع والقول به فيه مع بعده تحكم محض يقصد به تصحيح المذهب
على انا نقطع بان الواضع لم يضع لفظ انا وهذا ليستعمل في مطلق المتكلم والمشار اليه
وكذا البواقي وهذا معلوم لمن عرف اللغة وقد اعترف به القائلون بعموم الموضوع له
فانهم صرحوا بان الواضع وضع تلك الالفاظ للمفهومات الكلية لا لان يستعمل فيها بل ليستعمل
في افرادها لا يقال لعل هذه الالفاظ وضعت للمعاني الكلية واستعملت فيها مع فهم
الخصوصيات من القرائن لانا اذا راجعنا وجداننا علمنا يقينا ان قصد المستعمل في
مثل انا وانت وهذا ليس الا الى الاشخاص الجزئية وان ليس المقصود من تلك الالفاظ بيان
المعاني الكلية اصلا وان كانت مفهومة ضمنا وتبعا كيف ولو جاز ارادة المعاني
الكلية منها في ضمن الجزئيات لجاز ارادتها منها مطلقا اذ الخصوصية على ذلك
التقدير انما كانت مفهومة من القرائن الخارجية فيمكن فرض انتفائها قطعا و
احتمال اشتراط الواضع في صحة الاستعمال وجود القرائن المخصصة لتلك المعاني بعيد جدا بل
مقطوع بفساده الثالث انه لو صح ما ذكروه لكانت الضمائر واسماء الاشارة والموصولات
وغيرهما مما علم انه لم يستعمل في المفهوم الكلي اصلا مجازات لا حقائق لها ولا يخفى
ما فيه فان القول بان تلك الالفاظ على كثرتها مصروفة عن ظاهرها غير مستعملة
في معانيها الاصلية قط بعيد جدا ولو كانت كذلك لما اختلفت ائمة اللغة في عدم
استلزام المجاز للحقيقة ولما احتيج في نفي الاستلزام الى ان يتمسك في ذلك بالمركبات
الغير المستعملة كقولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل او بامثلة نادرة لا صحة فيها
من المفردات كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة فان في العدول عن التمسك بتلك
الالفاظ مع كثرتها ووضوح الاستناد اليها على القول المذكور اعترافا ظاهرا بفساد ذلك

القول كما لا يخفى الثالث ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني الكلية
لكان المفهوم منها اولا وبالذات تلك المعاني لان العلم بالوضع سبب في
فهم المعنى من اللفظ ولكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى
تلك المعاني الاصلية مع وجود القرينة الصارفة عن ارادتها كما هو شان المجاز
والتالي باطل بالضرورة فانه كثيرا ما يفهم الشخص المشار اليه بعينه من لفظ هذا
مع عدم خطور مفهوم المشار اليه بالبال اصلا وذلك واضح الرابع ان ما ذكره
لو صح لزم اتحاد معنى الحروف والاسماء فان من والى وعلى على هذا التقدير موضوعة
لمعنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي اسماء وكذا يلزم اتحاد معاني الافعال
باعتبار اشتمالها لما يعبر به عنها من الاسماء وفساده ظاهر فان معنى الاسم
معنى مستقل بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف وكذا
النسبة المعتبرة في مفهوم الفعل قال صاحب المفتاح لو كانت ابتداء الغاية
وانتهاؤها والغرض اسماء لكانت هي ايضا اسماء لان الكلمة انما سميت اسما لمعنى الاسمية لها
وانما هي متعلقات معانيها اي اذا افادت هذه الحروف معاني رجعت الى هذه بنوع
استلزام الخامس انهم صرحوا بان الحروف والضمائر والموصولات واسماء الاشارة
وغيرها من الالفاظ التي وقع فيها النزاع لها معاني حقيقية ومعاني مجازية وكثيرا
ما تريهم يصرحون بوجوب الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره وهذا
انما يستقيم لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني الجزئية اذ على تقدير كونها موضوعة للمعاني
الكلية يلزم مجازية كل ما يستعمل فيها تلك الالفاظ فلا يصح التفصيل والترجيح كما سبقت
الاشارة اليه ثم ان فساد القول بعموم الموضوع له في تلك الالفاظ يقتضي تعين كونها
موضوعة للمعاني الجزئية المخصوصة لان الواضع اذا تصور معنى عاما حال الوضع فلا يخلو
اما ان يضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم العام فيكون الموضوع له ايضا عاما او بازاء افراده

الجزئية

الجزئية الخاصة فيكون خاصا ولا واسطة بين الامرين بالضرورة فاذا بطل الاول
منهما تعين الثاني وهو المطلوب حجة القائلين بعموم الموضوع له امور الاول نص اهل
اللغة فانهم صرحوا بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء والى
للانتهاء وفي للظرفية وكي للغرض الى غير ذلك مما لا يحصى ولا ريب ان تلك المعاني مفهومات
كلية عامة الثاني انه لو كانت الالفاظ المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية لكانت متكثرة
المعنى قطعا والتالي باطل لانهم حصروا المتكثر في المشترك والحقيقة والمجاز و
المنقول والمرتجل وهذا خارج عن الاقسام الاربعة اما عن غير المشترك فظاهر واما
خروجه عنه فلان المشترك باوضاع متعددة والوضع في هذا واحد الثالث انه
لو كانت الجزئيات الغير المحصورة موضوعا لها وجب استحضار ما لا يتناهى دفعة
لان الوضع للمعنى موقوف على تصوره والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم والجواب
اما عن الاول فبالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم كما اشار اليه صاحب
المفتاح فيما حكيناه عنه انفا والمقصود ان هذا مثلا للشخص المعين المشار اليه
بالفعل لا انه لمفهوم المشار اليه وكذا البواقي ومثل ذلك في كلام اهل اللغة غير
عزيز ويؤيده ان الغرض الاصلي من بيان معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز
الصحيح منه عن الفاسد وهذا انما يصح لو اريد المصداق لان اللفظ انما يستعمل
فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق واما عن الثاني فبمنع انحصار
المتكثر في الاقسام الاربعة والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء وقد عرفت
انهم لم يثبتوا هذا القسم فلذا حصروا المتكثر في تلك الاقسام واما المتاخرون فهم وان
اثبتوا ذلك الا انهم لم يغيروا ما ذكره القدماء في تقسيم الالفاظ محافظة على ما استقر
عليه كلام القوم في مبادي العلم وانما اشاروا الى ما هو المختار عندهم في تحرير المطالب
واما عن الثالث فبمنع الملازمة قوله وضع اللفظ للمعنى موقوف على تصوره قلنا ان

اريد تصوره على وجه التفصيل فممنوع والا فلا ولا يجدي نفعا لحصول التصور الاجمالي
بواسطة تعقل العنوان حال الوضع واما القسم الرابع اعني عكس هذا القسم وهو
ان يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما فهو ممتنع لامتناع جعل الجزئي عنوانا
لتصور الكلي الا اذا اعتبر منتسبا الى ذلك الجزئي ومضافا اليه كان يوضع لفظ الانسان
مثلا لما هو نوع لزيد وح يكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويندرج في القسم
الثاني من الاقسام المذكورة فلا يكون مباينا لتلك الاقسام فتامل هذا كله ما ذكره
بعض اعاظم السادة المتاخرين اعلى الله مقامه في اعلى عليين قوله ومنه وضع اسماء
الاجناس والاعلام الجنسية والنكرات قد يجعل الوضع فيها من قبيل الوضع الخاص
قال الباغنوي في تعليقه شرح المختصر للعضدي مما قيل في هذا المقام الوضع اما
خاص بان يكون الموضوع له شيئا واحدا وح قد يكون الموضوع له جزئيا حقيقيا
كالاعلام الشخصية وقد يكون كليا كلفظ رجل خلاف المفهوم من كلام القوم انتهى قوله
والمشتقات قال في القوانين وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء
الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات
كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل
مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة بنيت انما هو لكل من قام به تلك
المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع
لمن قام به مبدء ذلك الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل
لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع
له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما هو كل واحد من الذوات القائمة
بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما بنيت من ذلك الحدث على هيئة
فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن

الهيئة

الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوعة لمن قام به مبدء ما بنيت منه في قوة
قولنا كل ما كان على زنة فاعل فقد تصور الواضع الالفاظ الموضوعة اجمالا
عند وضع الهيئة والثاني ان يقال ان صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدء
يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي
وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني
هو العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا
لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك
الكلي يعني من قام به المبدء بل معناها من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول
الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل و
نحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة
فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثالث مدلول المادة والثالث
ان يقال ان لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا
وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي
من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية
بل اعتبر فيها العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل
وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من
الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان
الواضع للفظ فيهما تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد
الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات
هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو
من قام به مبدء ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او القتل

مثلا الفاظا متصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذا الواضع
ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اى ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء فانما وضع
لفظا كليا منطبقا لمعنى كلى منطبق وكما يتحقق كلى اللفظ فى ضمن مثل ضارب فكذلك يتحقق
كلى المعنى فى ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئى بل لفظه
ضارب من حيث انه تحقق فيها الهيئة الكلية موضوع لمن قام به الضرب من حيث
انه تحقق فيه المعنى الكلى اعنى من قام به المبدء ولا يلزم من ذلك التجوز فى لفظ ضارب
اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز فى اطلاق الكلى على الفرد مثل زيد
انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلى للمعنى الكلى مستلزم لوضع اللفظ الجزئى للمعنى الجزئى لا ان
اللفظ الجزئى موضوع للمعنى الجزئى بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلى وان كان غرضه تعلق
بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فانما وضع كل واحد من افراد اللفظ
الكلى بعنوان العموم الاصولى لكل واحد من قام به موزعا تلك الالفاظ على تلك المعانى
فههنا ايضا تعدد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولى بازاء المعانى بدون ان يلاحظ معنى
كليا ثم يضع لجزئياته الا ان فيه وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلى فى الوضع
للجزئيات وما ذكره من ملاحظة المعنى الكلى فى وضع الالفاظ المتعددة بازاء
الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة
مثل ذى وذى وذهى ليكون اللفظ الكلى والمعنى الكلى كلاهما جامعين لشتات
الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد معنى
اخر وهكذا فلا فائدة فى تصور المعنى الكلى لذلك فالالفاظ هنا متوزعة على الجزئيات
الا ان فيه بخلاف اسماء الاشارة انتهى قوله فلفظ هذا مثلا عندهم موضوع باعتبار
تصور المشار اليه المفرد المذكر لكل فرد من افراده قال الفاضل الباغنوى والموضوع
له كل فرد فرد منه من حيث انه فرده لا من حيث خصوصية ذاته وعلق عليه

جمال العلماء هذا لا يبعد ان يقال انه موضوع للخصوصيات باعتبار انها افراد للمفرد
المشار اليه المذكر وقال الفاضل الشيرازى فى الحاشية على المعالم عند قوله فلفظ
هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه ليس المراد انه موضوع
لخصوصية ذاته بذاته ومشخصاته بل انه موضوع لها من حيث انه مشار اليه
جزئى حقيقى محسوس مثلا ولا يلزم فهم ما زاد على هذه المشخصات من لفظ هذا
وانما يفهم من القرائن الخارجية والحس والمشاهدة فان تعيين الجزئى وتصوره
من حيث انه جزئى يتصور بوجوه مختلفة كهذا الكاتب وهذا الضاحك ويختلف
تصور الجزئى باختلافها ويقع الحمل المفيد على ما مر جوابه وهذا هو مراد من
قال ان عنوان الموضوع له فى هذا مفرد مذكر قريب مشار اليه والموضوع له كل فرد
فرد من حيث انه فرده لا من حيث خصوصية ذاته لا انه موضوع لهذا المفهوم
الكلى ويكون الافراد المتحيثة بالحيثية المذكورة موضوعا لها دون خصوصياتها
على قياس ما قيل كون العام حقيقة فى الخاص من حيث انه فرد للعام كما توهم بعضهم
فاعترض بانه لا يحصل فرق بينه وبين رجل لانه ايضا موضوع لجزئياته من حيث انه
فرد لمفهومه هذا كلامه ~~وكان غرضه بيان ما ذكره الباغنوى ورد ما ذكره جمال العلماء~~
ثم اعلم انه قال جمال العلماء فى معلقات شرح المختصر فان قلت معنى هذا مثلا سواء
قلنا انه ليس موضوعا للخصوصيات او خصوصياتها ايضا كما قلت لا شك انه لا يفهم من
لفظه بدون ضم ضميمة فيكون غير مستقل ولا يكون هذا دالا على معنى فى نفسه فكيف
يكون هذا اسما قلت اولا ان المراد بدلالة اللفظ فى نفسه ان لا يحتاج الى ضم لفظ
اخرى اليه وهذا لا يحتاج الى لفظة اخرى بل يمكن ان يفهم عنه معناه بضم القرائن
الغير اللفظية كالاشارة لكن هذا كانه لا يجرى فى الموصولات وثانيا ان التحقيق ان
الفرق بين الاسم والحرف ان معنى الاسم مستقل بمعنى انه يمكن ان يحكم عليه وبه وان كان

فهمه من اللفظ محتاجا الى فهم لفظ اخر بخلاف معنى الحرف فانه بعد فهمه من اللفظ
ايضا بضم ضميمة لا يمكن ان يحكم عليه وبه فتدبر انتهى كلامه الفائدة الرابعة
انهم بعد الاتفاق على وجوب وجود العلاقة فى المجاز اختلفوا فى انه يعتبر فى احاد
المجازات نقل باعيانها عن اهل اللغة او يكفى فيها تحقق نوع العلاقة وان لم
ينقل استعمالها بخصوصها عنهم وتظهر الثمرة فيما اذا تعذر حمل اللفظ فى الكتاب
والسنة على معناه الموضوع له ودار الامر بين مجازين ثبت احدهما بخصوصه دون
الاخر فعلى الاول يتعين الحمل على الثابت وان كان الاخر اقرب بحسب نوع العلاقة
اوا عتبارا اخر او كانا متساويين وعلى الثانى يتعين الحمل على الاقرب وان
كان ما لم يثبت بخصوصه مع وجود الاقرب والا كان الكلام مجملا احتج الاول بوجوه
منها كونه موافقا للاصل لكون اللغات حقائقها ومجازاتها توقيفية فيجب
الاقتصار فيها على المتيقن وهو فيما نحن فيه ما نقل احاده والجواب عنه
ان الادلة القائمة على القول الثانى كافية فى الخروج عن الاصل ومنها انه
لو لم يعتبر نقل الاحاد فى المجاز لزم كون مجازات القران غير عربية والتالى باطل
لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وبيان الملازمة ان ما لم ينقل عن العرب
فهو غير عربى وفيه اولا انه انما يتم لو قلنا بان الواضع هو غير الله تعالى اذ لو
قلنا بانه تعالى هو الواضع لم يلزم من عدم اشتراط نقل الاحاد فى المجاز كون القران
غير عربى لان استعمال لفظ خاص فى معنى مجازى خاص فى القران على هذا القول
عين تصريح الواضع بجوازه ومن نقول لم نقل بكون الواضع هو الله فكونه غيره
اول الكلام فلا يتم الاستدلال وثانيا النقض بالصوم والصلوة ونحوهما على
مذهب غير القاضى فان اجابوا عنه بكون واضع اللغات هو الله فهو جوابنا عن
اصل الاستدلال والا فلا محيص عنه وثالثا ان ما ذكر لا يستلزم كون مجازات

القران منقولا عن العرب لا جميع المجازات ورابعا انه لا نسلم الحصار العربى فيما
نقل بخصوصه عن العرب بل يكفى فيه الاذن والرخصة فى النوع المسلم ثبوتها بالاستقراء
وخامسا ان المتبادر من العربى ما هو اسلوبه عربى وان كانت مفرداته غير عربية
ومن فيكفى فى كون القران عربيا كون اسلوبه ذلك وان كان بعض الفاظه غير عربى
ويؤيده ان المتكلم بالاسلوب الفارسى وان اشتمل كلامه على بعض الالفاظ العربية
يقال فى حقه انه متكلم بالفارسى ولا يقال انه متكلم بالعربى ويؤيده ايضا اشتمال
القران على غير عربى كالقسطاس والمشكاة وسادسا انه لا نسلم بطلان كونه
غير عربى انه انما يلزم لو اريد بضمير انا انزلناه مجموع القران لم لا يكون المراد
البعض المعهود كالسورة التى هذه الاية فيها بتاويل المنزل والمذكور لان القران
مشترك معنوى بين الكل والبعض فيطلق القران على كل واحد من اجزائه
كلفظ الماء والنار ونحوهما وسابعا ان الاية مخصصة بما دل على كفاية تحقق
نوع العلاقة فى المجاز ومنها انه لو جاز التجوز بلا نقل لكان قياسا او اختراعا
والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه اثبات ما لم يصرح به فان كان
لجامع مشترك بينه وبين ما صرح به لزم القياس والا فالاختراع والثانى باطل
بالضرورة والاول بما قرر فى محله ان اللغات لا تثبت بالقياس والجواب منع
الملازمة حيث يعلم الرخصة والوضع النوعى باستقراء ان العلاقة مصححة كما
فى رفع الفاعل ونصب المفعول فانه بالوضع قطعا مع انه لا يجب النقل فى كل واحد
من الفواعل والمفاعيل بل علم حكمها كليا بالاستقراء ومنها انه لو جاز التجوز
بمجرد العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة وابن
للاب واب للابن للسببية والمسببية واورد عليه اولا بمنع كون العلاقة مقتضيا
لصحة الاستعمال لجواز كون المقتضى مركبا منها ومن غيرها مما لا نعلمه وثانيا بانه

لايلزم كونها مقتضيا لها ترتبها عليها لجواز تخلف المقتضي بالبناء للمفعول عنه بالبناء للفاعل لمانع وانما المحال تخلف المعلول عن علته التامة وثالثا بما ذكر في القوانين من ان الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبر في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصلت القرينة على عدم ارادته انتقل الى الازم كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوها وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو الهيئة الخاصة من حصول الطول مع تقاربهما في القطر وهو غير موجود في الجبل و الحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيها اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو الموانسة والتلازم بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض

من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها الشائعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها لا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومها وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل انتهى وما ذكره من اعتبار كون وجه الشبه اظهر اوصاف المشبه به لينتقل الذهن من المشبه به الى وجه الشبه ومنه الى المشبه قد صرح به الحاجبي والعضدي واعترض عليه الباغنوي بان هذا انما يسلم اذا لم يتحقق القرينة المعينة للمراد بل اكتفى بالقرينة الصارفة عن الموضوع له اما اذا تحققت القرينة المعينة لخصوص المعنى المراد فالظاهر انها كافية ولا حاجة الى اشتراط الظهور نعم هذا شرط لحسن التجوز لو كان لا لصحته على ما يفهم من الكلام والاعتراض في مقامه جدا ويرد على الحجة الثاني ايضا وجوه منها انه لو كان النقل معتبرا في احاد المجاز لتوقف اهل العربية في التجوز الى ان يثبت النقل ومن استقراء علم انهم لا يتوقفون وانهم يستعملون مجازات يخترعونها لم نسمع من اهل اللغة ولا احد منهم في ذلك حاجة ولذلك لم يدونوا المجازات كتدوينهم الحقائق ومنها انه لو كان كذلك لما افتقر المتجوز الى النظر الى العلاقة والثاني باطل باطباق اهل العربية على الافتقار اليه وبيان الملازمة على ما ذكره الباغنوي في بيان حاصل كلام العضدي انه وان لزم كون النقل مع العلاقة لكن النقل مستلزم للعلاقة اذ لا احتمال ان يستعملوا لفظا في معنى بغير

ان يعتبر فيها علاقة فاذا علم النقل علم صحة الاستعمال او علم تحقق العلاقة ايضا واما العلاقة فلما لم يستلزم النقل فمجرد العلم بتحققها لم يحصل العلم بصحة الاستعمال اذ لعلهم لم ينقلوا الا هذا المعنى واما الجواب عن هذا الاستدلال اولا بمنع بطلان التالي بالتزام افتقار الواضع في وضعه الى النظر الى العلاقة دون المتجوز وثانيا بمنع الملازمة ان اريد من التالي عدم احتياجه اليه مطلقا لاحتمال ان يكون الحاجة اليه من جهة على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز لا من جهة تجوزه حتى يكتفى بالنقل وبمنع بطلان التالي ان اريد منه عدم احتياجه اليه في تجوزه فقد رده جمال العلماء بانه مكابرة اذ لا ريب ان كل من يستعمل مجازا ينظر اولا في العلاقة ولا يستعمل بدونه من غير ان يكون غرضه الاطلاع على الحكمة او ما شابهه وهذا دليل الافتقار الى النظر فيها في التجوز فتدبر انتهى ومنها انه لو كان كذلك لما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة التي لا يهتدي اليها اهل اللغة الا بتعليم الشارع المقدس وفيه اولا انه انما يتم لو كان الواضع للغات غير الله تعالى وهو لم ينقل بثبوت خلافه اذ لو كان هو الواضع لكان التجوز في المعاني الشرعية عين الاذن والرخصة من الواضع في الاحاد كما لا يخفى وثانيا ما ذكره العلامة في النهاية من ان الثابت الوضع العرفي واما المجاز فلا واسناد الوضع الى المناسبة تم الفائدة الخامسة ان من اقسام المجاز المجاز المسمى عندهم تارة بالمجاز المشهور واخرى بالمجاز الراجح وهو عبارة عن اللفظ الذي يكون استعماله في المعنى المجازي اغلب من استعماله في المعنى الحقيقي بحيث يكون الاستعمال فيه معهودا ايضا غير مهجور اذ لو صار مهجورا كان اللفظ من اقسام المنقول دون المجاز المشهور ولذكر له مثالين احدهما ضرب السلطان او الامير لكان الاستاد فلانا فانه لو استعمل في ضرب نفس السلطان او الامير لكان

الاسناد

الاسناد في الكلام على وجه الحقيقة ولو استعمل في ضرب غلامانه وخدمه وعسكره لكان الاسناد فيه مجازا ولكن الاستعمال الثاني اكثر وثانيهما اضربه ثلثة اسواط فانه لو استعمل في ثلث ضربات بسوط واحد كان مجازا وقد انكر بعض اعاظم السادة من المتاخرين ثبوت المجاز المشهور فان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر معه المعنى كان حقيقة كما اعترفوا به والا لم يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع اليه على ما يحكم به الوجدان ووجود شهرة يفهم بها المعنى مع الالتفات والملاحظة مجرد فرض لا تحقق له هذا كلامه وفيه اولا ان ما ذكره لا يدل على نفي المجاز المشهور بل ان تم فانما يدل على عدم الحمل على المعنى المجازي ان لم يبلغ الاشتهار مبلغ النقل وهو ما يقول به القائل بتقديم الحقيقة على المجاز المشهور وثانيا انه لا ريب في ان الاشتهار مورث للموانسة المقتضي لفهم المعنى و التفات الذهن اليه وان لم يبلغ حد النقل فلا وجه لقوله والا لم يؤثر في فهم المعنى نعم لو قال والا لم يؤثر في حمل اللفظ على المعنى او في ارادة المعنى من اللفظ لكان له وجه وثالثا انه لا ريب في ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي انما يصير منقولا اليه بعد مهجورية المعنى الاول وذلك انما يحصل بالتدريج فاللفظ قبل صيرورة المعنى الاول مهجورا وبعد صيرورة الثاني مشهورا غالبا على الاول يجب ان يسمى مجازا مشهورا قال الشهيد الثاني في التمهيد اذا غلب الاستعمال المجازي على الاستعمال الحقيقي ويعبر عنه بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ففي تساويهما او ترجيح الحقيقة او المجاز للاصوليين خلاف مشهور منشاه الرجوع الى الاصل ومراعاة الغلبة الموجبة للظهور والتوقف لتعارضهما ومحل الخلاف ما اذا كان المجاز راجحا والحقيقة يتعاهد في بعض الاوقات واما اذا كانت مما لا يراد في العرف ارتفع النزاع وقد لقدم المجاز لانه يصير حقيقة شرعية او عرفية ومما تقدم ان

من

الاطلاع

بلغ قبالا

[margin:] عن ان سوط ... الضرب بسلك الالات كلها ... كان حصر ... الاستعمال فيه

على الحقيقة اللغوية ومن فروع المسئلة لو قال لا شربن من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع من النهر بفيه واذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لانه شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد يرا د لان كثيرا من الناس يكرع بفيه من الماء فينبغي الحمل على احدهما ايهما على المختار في الاقوال انتهى كلام ردتم في الجامع

مقامه الفائدة السادسة ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز وتارة باعتبار ما يقع به التجوز اما تقسيمه بالاعتبار الاول فهو ان التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ كاطلاق لفظ الاسد والحمار على الشجاع والبليد واما ان يقع في تركيبها كقوله تعالى اخرجت الارض اثقالها وقوله تعالى مما تنبت الارض وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان المراد من الانبات والاخراج والارض والاثقال في الاية ومن مفردات البيت معانيها الحقيقة وانما التجوز في اسناد الاخراج والانبات الى الارض والشيب والفناء الى كر الغداة ومر العشي لان هذه الامور في الحقيقة مستندة الى الله تعالى لا غيره فاسنادها الى هذه الاشياء المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر الى مؤثره حكم عقلي ثابت في نفس الامر لا يتغير بتغير الاوضاع فنقله عن ذلك المؤثر واسناده الى غيره نقل الحكم عقلي لا للفظ لغوي فان قلت يحتمل ان يكون اخرج وانبت واشاب وافنى وضعت في اصل اللغة بازاء صدور الخروج والنبات والفناء والشيب عن القادر فاذا استعملت في صدورها عن الارض وكر الغداة ومر العشي فقد استعملت الصيغة في غير ما وضعت له فتكون مجازا لغويا قلت الافعال لا تدل على خصوص المؤثر بالتضمن لانه لو كان كذلك لكان المفهوم من لفظ اخرج مثلا اخراجا ما ويلزم ان يتطرق اليه وحده التصديق والتكذيب والوجدان حاكم بعدم كونه كذلك ولانه يصح ان يقال اخرجه القادر مثلا ولو

كان القادر جزءا من مفهوم لفظ اخرج لكان التصريح بذكر القادر تاكيدا والتاسيس اولى من التاكيد وما ذكرناه من ان المجاز في الامثلة عقلي احد الاقوال في المسئلة وتبيين الاقوال وتحقيق الحق منها يحتاج الى تطويل وتفصيل واما ان يقع فيهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك فان المراد من كل واحد من مفردات المثال معنى مجازي اذ المراد من الاحياء السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن الطلعة الصورة وفي التركيب ايضا مجازا اذ اسند الاحياء الذي هو فعل الله تعالى الى رؤيته الا ان المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي لما عرفت واما تقسيمه باعتبار ما يقع به التجوز فهو ان التجوز اما بالزيادة وهو ان يضيف الى الكلمة ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم يضف الى لفظه مثله لكان الكلام جاريا على حقيقته اذ المقصود بيان وحدته تعالى ونفي مماثله وذلك حاصل على تقدير الكاف واما مع وجوده فلا يمكن اجراؤه على حقيقته لكون الكاف موضوعة للتشبيه فيصير المعنى الحقيقي ليس مثل مثله شيء وهو كفر لانه اثبات للمثل لله تعالى او نفي له تعالى لكونه مثلا لمثله لو فرض واما بالنقصان وهو ان تحذف عن الكلمة ما لو كان مضافا اليها لكان الكلام جاريا على حقيقته كقوله تعالى واسئل القرية فانه لو قيل واسئل اهل القرية كما هو الاصل لجرت الكلمة على حقيقتها ومع النقصان فيلزم التجوز في الاسناد او في لفظ القرية واما بالنقل وهو نقل اللفظ عن موضعه الاصلي الى غيره للعلاقة بينهما وهي عبارة عن اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الحقيقي وهي كثيرة منها اطلاق لفظ السبب على المسبب والاسباب اربعة الفاعل والقابل والصورة والغاية اما الفاعل فمثل نزل السحاب حيث يراد منه المطر واما القابل فمثل سال الوادي واما الصورة فكاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة تشابه الصورة لليد من حيث ان الاثر الصادر

عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة فكانت كالجسم الذي لا يؤثر الا بتوسط صورته او لحلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في الاستعمال تسمية القدرة يدا كما يقال الامر الفلاني بيدك ولي في هذا الامر يد واما الغاية فكتسمية العنب خمرا او العقد نكاحا ولما كانت الغاية علة في الذهن لمعلولها ومعلولة في الخارج لكان لها بذي الغاية علاقتا العلية والمعلولية فكان التجوز الحاصل بسببها اولى من الحاصل بسبب غيرها من اقسام السبب ومنها اطلاق لفظ المسبب على السبب كتسمية المرض الشديد والمذلة العظيمة موتا ومنها تسمية الشيء باسم شبيهه كتسمية الرجل الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى هذا بالخصوص بالمستعار ومنها تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمكن جعل ذلك من باب المجاز للمشابهة لان جزاء السيئة يشبهها في كونه سيئة بالاضافة الى من وصل اليه ذلك الجزاء ومنها تسمية الجزء باسم الكل كما يقال للزنجي اسود وان كان بعض اجزائه مثل سنه ابيض وكما اطلق الاصابع على الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم ومنها عكس ذلك كاطلاق الرقبة على العبد واطلاق الراس على مجموع الحيوان واطلاق العين التي هي عبارة عن الجارحة المخصوصة على الربيئة واطلاق القران على البعض وهذا اولى من العكس لاستلزام الكل الجزء دون العكس ومنها تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه كتسمية الشارب بالسكران وكاطلاق الميت على الحي في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وكاطلاق الخمر على ما يصير اليه في قوله تعالى اعصر خمرا ولا بد في ذلك من القطع بالصيرورة كما في الامثلة المذكورة واما مع عدم القطع كاطلاق الحر على العبد فلا ومنها تسمية الشيء باسم ما كان

عليه كقوله تعالى واتوا اليتامى اي الذين كانوا يتامى من قبل وكتسمية من انقضى عنه المبدء باسم المشتق على قول ومنها تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية الشراب باسم الكاس وكتسمية المزادة المحمولة على الجمل وهي عبارة عن المزود الذي يجعل فيه الزاد باسم الراوية وهو اسم لنفس الجمل ومنها تسمية الشيء باسم احد جزئياته كتسمية مطلق الاعتقاد بالعلم ومنها تسمية الجزئي باسم الكلي كما اذا اطلق الانسان واريد فرد منه ومنها اطلاق المصدر على اسم المفعول كما في خلق الله اي مخلوقه ومنها اطلاقه على اسم الفاعل مثل زيد عدل اي عادل ومنها اطلاق اسم المفعول والفاعل على المصدر مثل قم قائما اي قياما ومنها اطلاق اسم المفعول عليه مثل قوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنة ومنها اطلاق العام الاصولي على الخاص كذلك ومنها عكسه ومنها اطلاق المحل على الحال كالمجلس على حضاره ومنها عكسه كقوله تعالى ففي رحمة الله اي في الجنة ومنها اطلاق الالة الشيء عليه كاطلاق اللسان على الذكر في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق ومنها اطلاق المبدل على البدل كما في قوله فلان اكل الدم اي الدية ومنها اطلاق الملزوم على لازمه كاطلاق النطق على الدلالة ومنها عكسه كما في قولهم فلان شد الازار اي اعتزل عن النساء ومنها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كما في قوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق ومنها عكسه كما في قوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا ومنها اطلاق النكرة وارادة العموم كما في قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تعالى علمت نفس اي كل نفس ومنها اطلاق المعرف باللام وارادة التنكير وقد ذكر بعضها بعضهم وحكى بعض اخر عن بعض اخر اذا عرفت هذا فاعلم ان بعضهم عد انواع العلاقة خمسة وبعضهم احد عشر وبعضهم اثنى عشر وعن علماء العربية انها خمسة

وعشرين وعن الصفي الهندي ان الذي يحضرنا من انواعها احدى وثلثون وعن
بعض اعاظم السادة المتاخرين ان علائق المجاز ليست بمحصورة حيث قال التحقيق
ان العلاقة غير متوقفة على السماع ولا محصورة فيما ذكروه من الانواع فانهم عرفوا
العلاقة بانها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور ولذا
ترى الاصوليين وارباب البيان لم يقفوا فيها على حد مضبوط ولا عدد معلوم
فان اللاحق منهم يزيد على السابق بحسب استقرائه وتتبعه الفائدة السابعة في
بيان استلزام المجاز الحقيقة وعدمه فنقول لا ريب ولا خلاف في استلزام
المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما الوضع اذ المفروض المجمع عليه
انه يعتبر في المجاز العلاقة بين غير الموضوع له وبينه وهو فرع لتحقق الموضوع له
وهو الموضوع الوضع وانما الخلاف والاشكال في استلزامه الحقيقة بمعنى استلزامه
لاستعماله في الموضوع له المعتبر في مفهوم الحقيقة والحاصل ان الخلاف انما هو في استلزام
المجاز استلزم استعمال اللفظ في الموضوع له بعد الوفاق على استلزامه للوضع فالاكثر
على ما حكى على عدم الاستلزام وحكى عن المحققين وجماعة منهم المرتضى على الاستلزام
للقول الاول وجوه منها ان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير الموضوع له ولا يعتبر
في مفهومه استعماله فيما وضع له فان قيل لعل الاستعمال فيما وضع له شرط صحة المجاز
لا جزء مفهومه وحقيقته قلت ان كان كذلك ينبغي ان يقع الخلاف في ذلك لا
في استلزام المجاز الحقيقة فان ظاهره اعتباره في حقيقته كما لا يخفى ولا مانع ان يمنع
كون المجاز عبارة عما ذكر عند القائل باستلزامه للحقيقة ومنها ان لفظ عسى وضع
لما وضع له سائر الافعال ولم يستعمل فيه بل في غيره فلو كان المجاز مستلزما للحقيقة
لكان استعمال كلمة عسى خارجا عن قانون اللغة والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه مع
منع كون عسى موضوعا لما وضع له سائر الافعال ومنع عدم استعماله في ما وضع له اولا

ومنع

ومنع كون المعنى المتبادر منه الان مجازا الحن في الاستعمالات السابقة لاحتمال وضعه
له بطريق الارتجال او النقل الابتدائي الغير المسبوق بالتجوز ومنها ان لفظ الرحمن
موضوع لرقيق القلب كما قاله البعض او الذي العطف والفضل والانعام كما قاله
اخر وقد اختص اطلاقه به سبحانه وفيه ما في سابقه مضافا الى منع اختصاصه
به تعالى ومنها ان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات
لم يستعمل في غير ما يراد منه عرفا مع انها مجازات فيما يراد منه عرفا وفيه اولا انه
يعتبر في المجاز الوضع لمعنى ملزوم للمجاز ويلزم من ذلك تحقق معنى موضوع له هذه
المركبات مع انه ليس بمحقق فما هو جوابك فهو جوابنا وثانيا انا نقول ان
التجوز انما هو في مفردات هذه المركبات وقد استعملت مفرداتها في معانيها
الموضوع لها فلا يلزم المجاز بلا حقيقة ولو سلم ان المجاز انما هو في الاسناد
فنقول ان الكلام في المجاز اللغوي الواقع في الالفاظ لا العقلي الواقع في الاسناد
وللقول الثاني وجهان الاول عدم تحقق التجوز حيث لم يستعمل اللفظ في الموضوع
له وهذا يتم لو لم يكن النزاع في امكان المجاز بلا حقيقة عقلا الثاني ان الوضع
بدون الاستعمال فيما وضع له مستلزم لخلو الوضع عن الفائدة وفيه ان الاستعمال
في غير الموضوع له من الفوائد وان الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال الذي
ليس كلما يقصد من الشيء يترتب عليه فانه لا يقتضي حصوله قبل الاستعمال في غيرها
وضع له والظاهر عدم ثمرة فقهية لهذه المسئلة الفائدة الثامنة حكي عن ابن
جني ان اكثر لغة العرب مجازات فقال فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل
افادة الجنس وهو يتناول الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد
وهو معلوم البطلان واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت
بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه لم تكن قد ضربته من جميع جوانبه وقيل

ان الاصل صح

وههنا وجه اخر من المجازات فانك اذا قلت رايت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة
الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والتبديل عليها وانما هو اجزاء
اصلية لا يعتورها شيء من ذلك فلعل الضرب والرؤية لم يقع على تلك الاجزاء
الاصلية التي كان زيد عبارة عنها فيكون الكلام مجازا من هذا الوجه وايضا اذا
قلت رايت زيدا كان الكلام ايضا مجازا لان المرئي منه لونه وسطحه وليس زيد عبارة
عن ذلك بل هو اما جزئه او خارج عنه وقد اجيب عن المثال الاول بان
المصدر دال على الماهية من حيث هي هي من دون دلالة على وحدة او كثرة
وعن غيره بان التجوز فيه واقع في النسبة لا في الاطراف والاول مجاز عقلي والثاني
لفظي والكلام في اللفظي فانه المجاز المصطلح عليه عندهم كما يظهر من تعريفهم له
فافهم الفائدة التاسعة اذا تعذرت الحقيقة بقيام القرينة على عدم ارادتها تعين
الحمل على المجاز اتفاقا ولكونه طريقة ارباب المحاورات وللاجمال اللازم على تقدير
عدم الحمل على المجاز ولا فرق بين كلام المعصوم وغيره ممن يجوز عليه الغفلة
والخطاء والهذر فلو قال احد اوصيت لولدي بكذا وكان له ولد الولد دون
الولد وجب الحمل على ولد الولد وان كان مجازا كما عليه المعظم والمنع من ذلك
لكون المجاز خلاف الاصل ولصيانة مال الغير الا بناقل قطعي ضعيف بما مر من تعين
الحمل على المجاز عند تعذر الحقيقة والمعتبر التعذر عند المتكلم فيحمل على المجاز ان
تعذرت عنده وان لم يكن متعذرا عند غيره ولا يحمل عليه ان تعذر عند غيره
دونه ويكفي الظن بكونه متعذرا عنده ثم ان المجاز ان كان واحدا تعين الحمل عليه
وان تعدد وقام القرينة على ارادة واحد منه او على عدم ارادة غيره تعين الحمل عليه
وان تعدد ولم يقم القرينة المومى اليها فان تساوى المعاني المجازية ففي اجمال اللفظ
او تعين الحمل على الجميع او التخيير في الحمل على كل واحد منها وجوه اجودها الاول

وان لم

وان لم تتساوى وكان بعضها ارجح واقرب من السائر تعين الحمل على الراجح وللرجحان
وجوه الاول تبادر المعنى المجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا
في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه
للاسد في الجراة ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند الى دلالة لفظ الاسد ولا الى
القرينة المذكورة فان الكون في الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي
الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع اصلا فلولا انس الذهن
لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يعقل فهمه من الكلام لانتفاء الحصر في المجاز
وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة
في المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا
عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الامرين ظاهر ثم
ان التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور وقد لا
يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك
اذا كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو المخصوص
ومجاز في النعمة والقدرة فانه اذا اريد استعماله في النعمة وجب ان يضم اليها قرينة تصرف
عن ارادة القدرة كان يقال لزيد يد عند اوليائه مثلا ولم يجز الاكتفاء بالقرينة
الحالية الصارفة عن الحقيقة اذ لا يتعين منها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل انما
يتعين بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز المساوي لا لان الصرف عن الاكثر
يقتضي تعين المراد لانتفاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ المصروف هو ذلك وانا اذا
تتبعت القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام قرينة
معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة من اللفظ غير المعنى
المقصود بل الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص الحقيقة او عنها وعن غير

بعض

من المجازات وان التعيين انما يستند الى اللفظ المصروف عن معانيه ولولا ان المعنى
المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية في اكثر المجازات لما
عرفت من عدم الحصر وفقد ما يقتضي التعيين من جهة القرينة الثاني شهرة المجاز
للمعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما كان الاشتهار سببا للتعيين لعدم انفكاكه
عن التبادر الموجب له غالبا ولان بملاحظة الشهرة ترجح ارادة المعنى المشهور اذ الظن
لحوق المشتبه بالاعم الاغلب فان بنى على ان الاشتهار بنفسه سبب للتعيين كما
يقتضيه الوجه الثاني جاز الاعتماد عليه في تعيين المجاز مطلقا وان علم انتفاء
التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته وان بنى على كونه سببا للتعيين بواسطة
التبادر حيث انه علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول اختص اعتباره بصورة
الاشتباه والشك لاستحالة التمسك بالعلامة مع القطع بانتفاء ذي العلامة
وعدم الجدوى في التمسك بها مع القطع بوجوده الثالث كونه اقرب المجازات
الى الحقيقة المتعذرة وهذا انما جعل سببا للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضي
بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم
دواعي الرغبة في استعماله المفضية الى غلبته واشتهاره ولذا ترى ان اشد المجازات
مناسبة للمعنى الحقيقي واقواها علاقة معه اشهرها استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا
ودورانا في المجازات وحيث كان القرب من الحقيقة سببا بعيدا في التعيين
توقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع
العلم بانتفاء القريبة كما اشرنا اليه فان كان الواسطة هي الاشتهار سببا اصليا
للتعيين توقف الحكم على انتفاء العلم بعدمها خاصة والا كان موقوفا على عدم
العلم بانتفاء واسطته ايضا واختص اعتبار القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال
الاشتهار والتبادر معا وقد يقال ان القرب من الحقيقة سبب اصلي لتعيين المجاز

غير متوقف على اعتبار الشهرة وتوسطها لان قرب المعنى المجازي الى الحقيقة بحيث لا
اقرب منه يقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع لما يقاربه فيتعين ارادته منه على
تقدير تعذر الحقيقة ويتوجه عليه منع الملازمة فان تقارب المفهومين بحسب الحقيقة
لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي
تقاربهما في الحقيقة ولو سلم فلا يلزم الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين
في التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر كما في الاضافات والاضداد فان
تصور العلية لا ينفك عن تصور المعلولية وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن
تصور البياض ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد على المعلولية والبياض عند
تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور
البصر ولا يجب حمله عليه عند تعذر الحقيقة قطعا وللقائل ان يقول ان قرب المجاز
من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بنفسه اي باعتبار كونه قريبا لا لكونه مظنة
للاشتهار او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب في ان القرب من الحقيقة وكمال
المناسبة لها مما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة من اللفظ فارتفاع المساواة
لا يكون الا بالترجيح لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية
التي لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه منع اللهم ان يدعى ان كون المجاز
اقرب من غيره مورث للظن بارادته ولا يخفى ان اطلاق كلامهم اذا تعذرت الحقيقة
فاقرب المجازات متعين مقتض لكون القرب في نفسه سببا للتعيين ثم المعنى المجازي المحمول
عليه اللفظ عند تعذر الحقيقة اما ان يكفي في الحمل عليه وجود الصارف عن الحقيقة
من دون افتقاره الى قرينة معينة للمراد واما ان يفتقر اليها والقسم الثاني ليس
من مباحث الاصول ولا من شان الاصولي الخوض فيه ولا التعرض له لعدم انضباطه
وتوقفه على خصوصيات القرائن المنتشرة المعينة للمراد بخلاف القسم الاول فان له ما

منضبطة وانواعا منتظمة يرجع اليها في جزئيات الاحكام ولنذكر منها ما يكثر
في الخطابات الشرعية دوره ويقبح بالمتفقه جهله فمن ذلك الالفاظ المستعملة في الشرع
في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها
على تلك المعاني لوجود القرينة الصارفة عنها تعين حملها على المعاني الشرعية وان كانت
مجازات مثلا اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشارع وكان هناك
صارف عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على المعاني
الشرعية التي هي الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة ولا
تبقى الالفاظ المذكورة مجملة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان
اشتركت في المجازية على القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظاهر لان استعمال
الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني بلغ في الكثرة حتى ذهب معه الاكثرون
الى صيرورتها حقائق فيها وان المتعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة مطلقا
ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة ولا يتوهم فيه احد ذلك التوهم
بل لم يثبت وروده في خطابات الشرع فضلا عن مقاومته بالمجاز الشائع المعروف وهل
يتعين الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية الظاهر انه لا
يتعين لعدم الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في المعاني
اللغوية ان ثبت ففي غاية الندرة والشذوذ كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال اللفظ
في المعنى العرفي ان قلنا بتقدم اللغوي وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفي وان كان مجازا
على هذا القول الا انه لاشتهاره وكثرة استعماله يتقدم على غيره كالمعنى الشرعي على
مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل على اللغوي ان قلنا بتقدم
العرف مع تعذر الحمل عليه الظاهر العدم هنا ايضا لندرة استعمال الحقائق المهجورة
في الكلام وقد يقال بتعيين المرجوح من الحقيقتين مطلقا مع تعذر الراجح منهما

فان رجحنا اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية والعرفية والا تعين
الحمل على اللغوية لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين يقتضي تقابل المعنيين وتكافؤهما
في الجملة فمع تعذر احدهما يتعين الحمل على الاخر ولاتفاق الفريقين على ان
اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرهما وربما
يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العامة في اقتضاء الحمل على غيرهما
اللغوية بان هجر اللغة في الاول من المتكلم بالقصد والشعور فاستعماله اللفظ
في المعنى اللغوي نقض لغرضه بخلاف الثانية ومنها العام المخصص فان تعذر
حمله على حقيقته التي هي الاستغراق يقتضي تعين ارادة الباقي على المشهور بين
الاصوليين وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو في الباقي حقيقة وليس بمجاز وتحقيق
المقام ياتي في مباحث العموم والخصوص ان شاء الله تعالى ومنها الامر والنهي
اذا تعذر حملهما على الوجوب والتحريم فانه يجب حملهما على الاستحباب والكراهة
لتبادرهما من اللفظ المصروف عن حقيقته وكونهما اقرب المجازات الى الحقيقة
المتعذرة ولان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة شائع كثير حتى قيل ان
صيغة الامر والنهي حقيقة فيهما او مشترك بينهما وبين الوجوب والحرمة فيتعين
الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لندرة غيرهما من المعاني المجازية بالقياس اليهما
ومنها نفي الحقيقة في مثل قوله لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في
ملك فان تعذر الحقيقة فيها يقتضي الحمل على اقرب المجازات وهو نفي الصحة فانه
المتبادر منها بعد الصرف عن الظاهر الذي هو نفي الحقيقة **مقالة** في الطرق المثبتة
للاوضاع وينبغي التعرض لذكر مقدمة في المقام قبل بيان الطرق الموصلة اليها وهي ان
الدليل على اقسام منها العقلي المحض الذي لا مدخل للنقل في شيء من مقدماته
ولا في تركيبها وترتيبها ولا في الحكم بها ولا يثبت به الوضع اتفاقا سواء قلنا

بلغ قبالا

يكون دلالة الالفاظ ذاتية او وضعية محضة بان يكون المرجح لوضع كل لفظ خاص لمعنى خاص
خصوصية ذاتية بين اللفظ ارادة الواضع او خطور المعنى بباله او وضعية غير محضة بحيث
كان المرجح لوضع كل لفظ لمعنى خاص خصوصية ذاتية بين اللفظ والمعنى اما على الاول فلان الوضع
حينئذ يمكن اثباته بالعقل المحض واما على الثاني فلعدم امكان اثباته بالعقل من الفرق بينها
عند العقلاء واما على الثالث فلان الخصوصية الذاتية بين اللفظ والمعنى عند القائلين
بالاحتمال الثالث علة ناقصة مرجحة للوضع لا موجبة فتامل نعم ربما يصير العقل القاطع المحض
قرينة على صرف الايات والاخبار عن ظواهرها ودليلا على ارادة التجوز والاضمار منها و
هذا غير اثبات الوضع به كما لا يخفى ومنها النقلي المحض الذي المخبر حاكم ومركب مقدماته
في النقل كما اذا صرح الواضع بوضع اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني وهذا هو المراد بالنقلي
المحض لا ما لا مدخل للعقل فيه كيف والعقل لا ينفك في شيء من المطالب النقلية بل
لا بد فيها من حكم العقل وتصرف له فيها ضرورة توقف النقل على العلم بحجيته واعتباره
وهو عقلي ومنها ما تركب من المقدمتين النقليتين وكان مركبهما ومرتبهما العقل
كما يستدل على كون الجمع المحلى باللام للعموم بمقدمتين احديهما صحة الاستثناء منه او وقوعه
فيه وهي نقلية واخريهما ان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فتركب العقل قياسا منهما
هكذا الجمع المحلى باللام ما صح الاستثناء منه او وقع فيه وكل ما كان كذلك فقد اخرج منه
ما لولاه لدخل ولا باس بتسمية الدليل المذكور مركبا من العقلي والنقلي وان
كان كلتا مقدمتيه نقليتين باعتبار ان مركبهما العقل ومنها ما تركب من مقدمتين
احديهما نقلية والاخرى عقلية وذلك مثل اثبات وضع الالفاظ بالتبادر كما
يقال ان الامر والنهي المشتق حقائق في الوجوب والحرمة والمتلبس بالمبدا لتبادرهما
فان الاستدلال بالتبادر راجع عند التحليل الى مقدمتين احديهما ان هذا المعنى
متبادر من هذا اللفظ وهذه مقدمة نقلية لان مناطها اهل العرف من حيث انهم

اهل المحاورة لا من حيث انهم عقلاء والاخرى ان كل معنى متبادر عن اللفظ فهو
معناه الموضوع له وهذه مقدمة عقلية اذ العقل حاكم بكون التبادر امارة الوضع
كما يظهر ذلك عند الاستدلال على كونه علامة ومن هذا تبين عدم اتجاه ما ذكره
بعض الاعاظم المتاخرين من نقض قولهم بعدم جواز اثبات الوضع بالعقل المحض
باثباته بالتبادر توهما منه ان التبادر دليل عقلي محض وتبين ايضا انه لا حاجة
في دفع هذا التوهم الفاسد الى التزام تخصيص قولهم المشار اليه بالعقل الدليل
الكلي ودعوى ان مرادهم منه عدم جواز اثباته بالعقل الكلي دون اثباته بالعقل
الاني وان اثباته بالتبادر اثبات له بالعقل الاني اذ لا شاهد على هذا التخصيص
في كلامهم اذا عرفت هذه فاعلم ان لاثبات الوضع طرق الطريق الاول التواتر كما يثبت
به الوضع في لفظ السماء والارض والنار والماء وغيرها وقد شكك فيه بعض الناس
بان الالفاظ الظاهرة المتداولة كلفظ الجلالة وصيغة الامر والنهي وصيغ العموم قد
وقع الاختلاف والتشاجر فيها مع عظم شهرتها وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها
وايضا الرواة معدودون كالخليل والاصمعي وابي عمرو بن العلاء وابي عمرو الشيباني
ولم يبلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء
والغلط عليهم جائز والجواب عن هذه الوجوه اجمالا انها تشكيكات في مقابل الضرورة
فانا نعلم قطعا ان من اللغة ما هو متواتر لا يقبل التشكيك والقدح فيه بما ذكر يجري
مجرى الشبه السوفسطائية في انكار الضروريات فلا يكون مسموعا وتفصيلا ان الضروري
قد يخفى على الانسان لسبق الشبهة الى ذهنه وحصول العلم في متواترات اللغة بطريق
التسامع وتظافر النقل في الغالب كما في العلم بوجود البلدان الكبيرة والحوادث
العظيمة وهذا لا يتوقف على الورود عن اهل اللغة بل لا يتميز فيه طريق دون
طريق مع ان التحقيق انتفاء التحديد في التواتر فانه قد يحصل بالعشرة وما دونها

وقد لا يحصل بالمائة فما فوقها ولو سلم فالحاصل من اجماع اهل اللغة يزيد على
العدد المعتبر في التواتر فان عددهم لا ينحصر في الاربعة او الخمسة كما ظن وتجويز الغلط
على الاحاد لا يستلزم جوازه على الجملة فان حكم الجملة قد يفارق حكم اجزائها وقد ظهر
مما اشرنا ان متواترات اللغة قسمان الاول ما حصل فيه العلم بتسامع الاخبار و
تظافر النقل من دون ان يتميز طريق من طريق والثاني ما حصل فيه العلم بتتبع كلام
اهل اللغة والرجوع الى الكتب المدونة واكثر اللغات المتواترة من القسم الاول والعلم
فيه اتم واوضح ذكره بعض السادة الفضلاء قدس سره الطريق الثاني الاحاد كرواية
الخليل والاصمعي وغيرهما وهذا الطريق انما يفيد الظن اذا عري عن القرائن لان
خبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم لاحتمال السهو والاشتباه او التقصير في التتبع و
البناء على اصل فاسد كالقياس في اللغة وتجويز الزيادة عليها فقد نقل عن المازني
ان ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وعن رؤبة وابيه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا
اليها ونسب الاصمعي الى الخلاعة وزيادة الالفاظ في اللغة وقد روي عن ابن جني ان الشعر
علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما
اتسع ورجعت العرب الى اوطانها راجعوا الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك
يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله وايضا
فقد كثر قدح اكابر الادباء بعضهم في بعض وقدح البصريين في الكوفيين كعكسه معروف
وقد قيل ان اجل ما صنف في اللغة كتاب العين مع ان جمهور اهل اللغة قد اكثروا
من القدح فيه وايضا فان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وانتفاء العدالة ومع
ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب في الوضع اذا تعلق بذلك بعض الاغراض الفاسدة
فان تحاسد الادباء وتنافسهم في القرب من السلاطين والامراء امر معلوم ظاهر جلي
وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل ان العرب ارتشوا في موافقة الكسائي اوانهم

علموا انه كان يمكن عند الرشيد فوافقوه ومع ذلك كله فلا ريب في ان نقل الاحاد لا يفيد
القطع ثم يفيد الظن وهو كاف في المسائل الوضعية وقد توهم بعض القاصرين ان ما ذكر
من الخلل في نقل الاحاد يقدح في الحجية والاعتبار زعما منه انه مع ذلك لا يحصل الظن
بصدق الخبر وانه على تقدير حصوله لا عبرة به لان الحجة هو القطع دون الظن وفساده
اظهر من ان يخفى لانا نعلم بالضرورة حصول الظن في المسائل اللغوية من قول اللغوي
واخباره خصوصا اذا كان من الجماعة المشهورين بالضبط وكثرة التتبع كالخليل والاصمعي
وابن السكيت والجوهري وابن الاثير واضرابهم ووجود الخلل في نقل اهل اللغة احيانا لا
يقدح في حصول الظن بصدق الراوي في اخبارهم كما لا يقدح وجود الخلل في الروايات في
تحقق الظن بصدق الراوي مع ان الخلل الواقع في الاحكام ازيد بكثير مما وقع في اللغة فان
وضع الحديث امر محقق لا مرية فيه وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله انه قد كثرت الكذابة علي وقام خطيبا
فقال ايها الناس كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وعن الائمة
عليهم السلام انهم قالوا لكل رجل منا من يكذب عليه وان الزنادقة والغلاة كانوا يضعون
الحديث ويدسونها في كتب الثقات المشاهير من اصحاب الحديث يريدون بذلك فساد
الدين وشيوع الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار واما وضع اللغة فليس كذلك لعدم تعلق الغرض
به غالبا فانه لم يثبت الا بطريق الاحاد الذي يلزم من تصديقه تكذيبه وايضا فان النقل بالمعنى الذي
هو مظنة التغير والتبديل كثير شائع في روايات الاحكام بخلاف اللغة فانه فيها نادر
قليل بل معدوم كما لا يخفى على المتتبع ومن اسباب الاختلاف في روايات الاحكام بل العمدة
فيه هو التقية من اهل الخلاف على ما نطقت به الاخبار ودل عليه تتبع الاثار
وهذا النوع من الخلل معلوم الانتفاء في نقل اللغة واذا لم يكن الخلل الكثير الواقع في روايات
الاحكام قادحا في حصول الظن فعدم قدح القليل الواقع في اللغة اولى واحرى ومتى جاز
التعويل على الظن الحاصل من خبر الواحد في الاحكام جاز التعويل عليه في اللغة ايضا لان الاحكام

اصل بالقياس الى اللغة التي هي من الموضوعات والاكتفاء بالظن في الاصل يستلزم الاكتفاء
به في الفرع والا لزم زيادة الفرع على الاصل لما عرفت من كثرة وجوه الخلل في روايات الاحكام ونقلها
في نقل اللغة ومن المعلوم انه كلما كان وجوه الخلل في النقل اكثر كان الظن الحاصل منه اضعف
وكلما كان الخلل اقل كان الظن اقوى وجواز التعويل على الاضعف يقتضي جواز التعويل
على الاقوى وايضا فان امر الاحكام اشد واعظم من امر اللغة ولذا ترى ان من نفى حجية
خبر الواحد في الاحكام كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم قد وافق على الحجية
في اللغة وليس ذلك الا لان الاهتمام بها ليس كالاهتمام بالاحكام وان الامر فيها اهون
منه في غيرها وجواز العمل بالظن فيما له مزيد خطر واهتمام يقتضي جواز العمل به فيما ليس
بتلك المثابة والحاصل ان جواز التعويل على خبر الواحد في الاحكام التي هي الاصل المتفق
به مع كثرة تطرق الخلل الموجب لضعف الظن فيه يقتضي جواز التعويل عليه مع انتفاء
ما يوجب الضعف في اللغة التي يتفرع وجوب معرفتها على وجوب معرفة الاحكام ويتساع
فيها ما لا يتساع في الاحكام وذلك ظاهر هنا ويدل على حجية الظن في اللغة اجماع العلماء على
اعتبار الظن في موضوعات الاحكام الشرعية فان الاصوليين منهم ذهبوا الى ان
الحجة هو ظن المجتهد الجامع لشرائط الفتوى في الاحكام وموضوعاتها والاخباريون انما
منعوا من العمل بالظن في نفس الاحكام دون الموضوعات فالعمل بالظن في الموضوعات
مجمع عليه وقد حكى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى اجماع العلماء على ان الظن يقوم مقام
العلم ويتبدل منه في كل موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه وايضا فان الحاجة ماسة الى قبول
خبر الواحد في اللغة لتوقف الاحكام عليها وانسداد باب العلم بكثير منها ومع ذلك
فلو كان العلم باللغة مكلفا به لزم تكليف ما لا يطاق او سقوط التكاليف المتبنية على ما
يتعذر فيه العلم على كثرتها وحيث ان التكليف باق مع انتفاء العلم فالحجة هو الظن
قطعا ويدل على حصول الظن وحجيته معا اطباق علماء الامصار في جميع الاعصار على الحجية

الاخبار



والاعتبار من دون توقف ولا انكار فان المفسرين والمحدثين والاصوليين والفقهاء
والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع اللغات وتعيين معاني
الالفاظ يتمسكون باقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة
في اللغة وقد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم و
النزاع في اللغة اذا استند احدهم الى نقل لغوي وافق مقالته التزم خصمه او
عارضه بنص اخر ولم يقل ان هذا خبر واحد وهو لا يفيد الظن وعلى تقدير
افادته الظن فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون غيره ولولا ان حصول الظن
والحجية معا من الامور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما امسكوا
عن التكير ولا ظهروا ما عندهم من الخلاف او التوقف فان العادة قاضية
بذلك في مقام التشاجر والتنازع فقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا
عما ذكرنا من القبول والاذعان او الاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له
ادنى تتبع وبالجملة فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر بين كفى به
العيان به عن مؤنة البيان واغنت جلية الشأن فيه عن اقامة الحجة و
البرهان وناهيك في ذلك اعتناء الاكابر والاماثل بجمع اللغة وضبطها و
تدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما
فعلوا ذلك الا ليكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم من
العلماء ومنهلا لمن يأتي من الفضلاء والادباء ليأخذوا منها ويصدروا
عنها والمقصد الاقصى والغرض الاسنى من التصدي لهذا الجمع والتأليف
هو شرح القرآن والحديث وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة
على ما صرحوا في خطبهم ومفتتح كتبهم ودل عليه اطرائهم في وصف اللغة
وفضيلته وذكرها اياه وخصا نصر فنها باسرها راجعة الى امر واحد هو تفسير

الكتاب والسنة بهذا الفن ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبيدة والمازني وقطرب
وابي عبيد وابن قتيبة والبسطي والهروي وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن
والحديث او غريب الحديث وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض الاصلي
من اللغة بهذا المقدار وانتفاء الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور
انما يتأتى على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة فيجب القول بحجيته
والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء
في تأليفه وتدوينه ضائعا لغوا مع ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة
في زمان الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل
عن الائمة ولا عن غيرهم والتابعين انكار ذلك اصلا بل ورد عنهم ما يقتضي
الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من التتبع في الاخبار ذكره بعض
السادة الفضلاء المتقدم ذكره قدس سره في هذا المقام الجانب ينبغي التنبيه لها الاول
كما يكون خبر الواحد الصادر عن مصنفي كتب اللغة حجة فهل يكون خبر الواحد المروي عن
الائمة المعصومين المشتمل على وضع اللفظ اللغوي حجة كما ورد تفسير الباء بالتبعيض في الصحيح عن
زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس
وبعض الرجلين فضحك ثم قال يا زرارة قال رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله
تعالى لان الله تعالى يقول اغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال
وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم
ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه
فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما
الحديث فيه وجهان فان قلنا بان حجية اخبار الاحاد من جهة افادتها الظن كما عليه
جماعة وقلنا بحجية مطلق المظنة في المبادي اللغوية فلا ريب في حجية كل ما افاد الظن



بالوضع من اخبار الاحاد المروية عن المعصومين وكذا ان قلنا بان حجيتها من جهة
قيام الدليل القطعي المقتضي لاعتبارها تعبدا مطلقا ولو في غير الاحكام الشرعية
الفرعية فلا ريب فيها ايضا وان لم نقل بحجية مطلق المظنة في باب الالفاظ واما ان
قلنا بان حجيتها من جهة افادتها الظن وقلنا بعدم حجية كل ظن في المبادي اللغوية
فيحتمل كونه حجة اذ لم نجد فرقا بين قول اهل اللغة في ذلك وبين ما روي عن المعصومين
فيه فانهم ايضا عالمون باوضاع الالفاظ بل لا يحوم حول علمهم احد من اهل
العلوم والفنون في شيء منها فكما ان قول مؤلفي اللغة حجة فكذا ما روي عنهم
فان قيل المفروض نقل تفسير اللفظ عنهم بخبر الواحد فلا نطلع على تفسيرهم الا من
هذه الجهة بخلاف قول اهل اللغة فانا نطلع عليه بالرجوع الى كتبهم وهو طريق
قطعي فيحصل بين الامرين فرق واضح قلت لا فرق بين الراوي عن الامام عليه السلام وبين
مصنفي كتب اللغة اذ ليسوا واضعين للغة ولا موجودين في زمانهم وانما يكونون
ناقلين فان قلت عدم وجدان الفرق غير كاف في حجية ما روي عن المعصومين
في هذا الباب مع ان الفرق بينهما بالاجماع على حجية قول اهل اللغة دون
ما روي عن المعصوم موجود قلت المراد بعدم وجدان الفرق عدم وجدان مصلحة
في احد الامرين دون الاخر وحينئذ فلا يكون الاجماع المشار اليه على تقدير تسليمه في
احد الامرين دون الاخر فارقا وعدم وجدان الفرق وان كان غير كاف في الاحكام
الشرعية التابعة للمصالح النفس الامرية المجهولة لنا لكنه كاف في الامور التوصلية
كالطرق المثبتة للاوضاع اذ لا مصلحة لها الا التوصل بها الى فهم الكتاب والسنة
واستنباط الحلال والحرام والفرائض والاحكام منهما وكيف كان فالوجه هو
حجية ذلك لما مر ولما سيأتي ان مطلق المظنة حجة في الالفاظ الثاني كما يكون
قول مصنفي علم اللغة كصاحب القاموس والصحاح والمصباح والنهاية والجمهرة و

غيرها حجر كذا قول المفسرين ومصنفي النحو والصرف وعلم البيان لعدم الفرق والافادة
قولهم المظنة وللقطع ببطلان دعوى تجهيد قول صاحب الكشاف من حيث وجوده في الكتب
التي دونها في اللغة كالاساس والفائق وعدم حجيته من حيث وجوده في الكشاف
والمفصل الثالث انه قل من نص من مصنفي اللغة بالحقيقة والمجاز ثم الظاهر من تفسيرهم
للالفاظ بيان المعاني الحقيقية لقلة نفع ايراد المجازات بخلاف ايراد الحقائق فان
الاصل حمل اللفظ على المعنى الحقيقي ولان الظاهر من تفسير اللفظ المجرد عن القرائن
بمعنى كون ذلك المعنى معنى حقيقيا اذ هو المعنى للفظ المجرد عن القرينة دون المجازي
فان ذكروا للفظ معنى واحدا نحكم بكونه معنى حقيقيا لما مر ولان الحكم بكونه مجازيا
مستلزم للمجاز بلا حقيقة وهو نادر وان سلمنا تحققه والتزام ان يكون له معنى حقيقي
لم يتعرضوه مع تعرضهم للمعنى المجازي بعيد جدا لقليل الفائدة بتا ولانه لو لم نحكم بذلك
لزم خلو الكتب المدونة في اللغة عن الفائدة وان ذكروا للفظ معاني عديدة فالظاهر
كون الجميع معنى حقيقيا لما مر لكن يشكل الحكم بذلك لما نرى من مسامحة مصنفي اللغة
بايراد المعاني المجازية كثيرا ما بلا ذكر مميز لها عن المعاني الحقيقية مع كون الاشتراك خلاف
الاصل واما حمل بعضهم المعنى الاول حقيقيا وغيره مجازيا فيما ذكروا للفظ معاني
عديدة ففيه ان هذا انما يتم لو ثبت وجوب حمل كل ما ذكروا للفظ معاني على ذلك
وهو اول الكلام نعم لو علمنا في خصوص مورد ذكروا للفظ معاني ان احدها حقيقي و
الباقي مجازي لتم ذلك بناء على كون المعنى الحقيقي احرى بالتقديم وقال بعض الاعاظم
من السادة المتقدم ذكره قدس سره الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا او لكذا فانما يعنون
به الحقيقة واذا قالوا قد يقال لكذا وقد يطلق على كذا فانما يعنون به المجاز انتهى كلامه
رفع مقامه الرابع ان الغرض من تدوين الكتب في اللغة الاعانة على فهم الايات والاخبار
والاشعار الواردة بلسان العرب لمن سواهم فلا بد من حمل ما يذكرونه في تفسير

الالفاظ

الالفاظ عبارة عن المعاني الاصلية اللغوية والمفهومة منها في زمان الشارع والا كان
تاليفهم لغوا ويدل عليه اصالة عدم النقل ايضا الخامس ان كثيرا من اهل اللغة يتسامحون
في تفسير الالفاظ فربما يفسرون اللفظ بما هو قريب منه في المعنى وربما يفسرون الملزوم
باللازم وبالعكس وربما لا يفرقون بين اللفظ اذا عدي بنفسه او بالهمزة او بالحرف
كما ترى صاحب القاموس ما فرق بين سئله كذا وعن كذا وبكذا مع انه يعلم بالاستقراء
اختلافها في المعنى فالاول انما يستعمل فيما اذا اراد السائل ان يعطيه المسئول شيئا
يقال سئله الدرهم اذا طلب منه ان يعطيه والثاني والثالث انما يستعملان فيما
اذا بحث السائل واستفهم عن كيفية شيء كما يقال سئله عن مسئلة كذا وعن الدرهم
اذا استفهم غشه وخلوصه ولا يخفى ان بينهما ايضا فرقا عند دقيق النظر وكذا ترى
صاحب القاموس والبعض الاخر لا يفرقان بين ذهب به واذهبه مع انه يعلم الفرق
بالاستقراء قال الزمخشري في الكشاف عند تفسير قوله تعالى ذهب الله بنورهم الفرق
بين اذهبه وذهب به ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استصحبه
ومضى به معه وذهب السلطان بماله اخذه فلما ذهبوا به اذن لذهب كل اله بما
خلق ومنه ذهبت به الخيلاء والمعنى اخذ الله نورهم وامسكه وما يمسك الله فلا مرسل
له فهو ابلغ من الاذهاب هذا كلامه ومنه يظهر فساد ما ذكره صاحب المغني بقوله وقول
المبرد والسهيلي ان بين التعديتين فرقا وانك اذا قلت ذهبت بزيد كنت مصاحبا
له في الذهاب مردود بالاية هذا كلامه واراد بالاية ما ذكرناه السادس انه ان خالف
تفسير مصنفي اللغة للفظ معناه العرفي فهل يحكم بكون المعنى اللغوي الاصلي هو ما ذكره اللغوي
ونقل في العرف الى المعنى الجديد او يحكم بكون المفهوم العرفي هو اللغوي الاصلي فيه وجهان
للاول امكان الجمع بين قول اللغوي والمتبادر العرفي المخالف لما ذكره اللغوي بالتزام النقل
والجمع اولى من الطرح مع عدم معارضته اصل عدم النقل لتفسير اللغوي لرجوع الاول

الى عدم العلم والوجدان والثاني الى العلم والوجدان وعدم المعارضة بينهما ظاهر ولان
الاول عام والثاني خاص ويجب تقديم الخاص لقوة دلالته وللثاني ما نرى من مسامحة اهل
اللغة على ما عرفت فيشكل التزام النقل بمجرد تفسير لغوي مع ان اصل عدم النقل اصل قوي
في غاية القوة ثم لو نص اللغوي على الوضع فلا يبعد حينئذ التزام النقل السابع انه اذا تعارض
النقل عن اهل اللغة فالواجب طلب المرجح والعمل بالراجح ويحصل الترجيح بالعدالة
وكثرة التتبع لكلام العرب والممارسة بفنون الادب وغلبة الضبط وقلة الخلط بين
الحقيقة كما اتفق لكثير من المتاخرين وقرب العهد من العرب العرباء وكون الناقل
عربيا وان غلب عليه اللحن والتغيير فان حفظ الاصل معين على التكميل وغير ذلك
مما يوجب قوة الظن فان تساويا فالاقرب وجوب تقديم المثبت على النافي والبناء
على الاعم مطلقا او من وجه كما في لفظي الصعيد والغناء فان اهل اللغة اختلفوا
في ان الصعيد وجه الارض مطلقا او خصوص التراب وفي الغناء انه الصوت المطرب
او ترجيع الصوت فنقول الصعيد وجه الارض مطلقا وفي الغناء انه الصوت المطرب
او ترجيع الصوت فنقول الصعيد وجه الارض مطلقا والغناء الصوت الذي فيه
ترجيع او طرب وذلك لان ما يدعيه النافي شهادة على النفي ومرجعها الى عدم الوجدان
الى بعد الفحص وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود وقد ادعاه المثبت فيصدق
وربما يقال ان الواجب في صورة التعارض الاخذ بما اتفق عليه القولان وترك ما
اختلفا لان اللغة توقيفية والتعارض يوجب التساقط فلا يحصل التوقيف
وفيه انه قد حصل بقول المثبت وقول النافي لا يصلح للمعارضة كما عرفت هذا ما
ذكره بعض السادة الفضلاء المتقدم ذكره قدس سره وفيه ان رجوع كلام النافي عموما
الى عدم الوجدان ممنوع لامكان اطلاع النافي على نص الواضع على عدم كون المعنى حقيقيا
او على عدم تبادره عند اهل اللغة الكاشف عن عدم الوضع عندهم ورجوع كلام المثبت

الى ادعاء الوجود في الواقع عموما ممنوع ايضا لامكان استناده باصل يتمسك به عند عدم
ظهور الخلاف مثل التمسك باصل الاستعمال وبالجملة يمكن ان يكون مستند كل من
النافي والمثبت دليلا غير مورث للنفي والاثبات الواقعيين وان يكون دليلا مورثا
لهما فهما من هذه الحيثية سيان الثامن ربما ترى بعضهم يعين نوع المعنى للالفاظ المشتركة
في اكثر حروف الاصول اي ما يكون بينه من الالفاظ الاشتقاق الاكبر قال صاحب
الكشاف عند قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وانفق الشيء وانفد اخوان وعن
يعقوب نفق الشيء ونفد واحد وكل ما جاء مما فاؤه نون وعينه فاء فدال على
معنى الخروج والذهاب ونحو ذلك اذا تاملت انتهى ولا يبعد اعتباره ان دل
عليه الاستقراء التاسع انه ربما يتمسكون في اثبات المعاني للالفاظ بان زيادة
المبنى يدل على زيادة المعنى وكان هذا حسنا فيما اذا كان اللفظان مشتقين من مبدأ
واحد وكان اصل معناهما واحدا كصيغ المبالغة واسماء الفواعل واستفعل
وفعل بالتضعيف اذا كان بمعنى فعل بالتخفيف اذ الاستقراء دال على ذلك قال صاحب
الكشاف عند تفسير البسملة الرحمن فعلان من رحم كغضبان وسكران من غضب
وسكر وكذلك الرحيم فعيل منه كمريض وسقيم من مرض وسقم وفي الرحمن من المبالغة
ما ليس في الرحيم ولذلك قالوا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا ويقولون ان
الزيادة في البناء لزيادة المعنى وقال الزجاج في الغضبان هو الممتلئ غضبا ومما طن على
اذني من ملح العرب انهم يسمون مركبا من مراكبهم بالشقدف وهو مركب خفيف ليس
في ثقل محامل العراق فقلت في طريق الطائف لرجل منهم ما اسم هذا المحمل اردت
المحمل العراقي فقال اليس ذاك اسمه الشقدف قلت بلى فقال فهذا اسمه الشقنداف فزاد
في بناء الاسم لزيادة المسمى هذا كلامه الطريق الثالث الترديد بالقرائن كما يتعلم به الاطفال
اللغات ومن لا يعلم لغة بايا ها كالعجمي يتعلم العربية وبالعكس وهكذا والترديد المشار اليه

اما ان يكون صادرا من الواضع او من اتباعه من اهل اللسان الذين يستشهد
بكلامهم ويقلد استعمالهم او من اتباعه من اهل المعرفة والاطلاع على اللغة وان لم يبلغوا
مبلغ من يستشهد بكلامه ويقلد استعماله وعلى التقادير اما ان يكون الترديد صادرا
من واحد وجماعة وعلى التقادير اما ان يفيد القطع او الظن او لا يفيد شيئا منهما
والجواب عن استدلال النافين للحقيقة الشرعية بانه لو ثبت لكان اما بالتواتر
او بالاحاد والاول ينافي الخلاف والثاني لا يفيد اليقين بعدم انحصار الطريق المثبت
في التواتر والاحاد لجواز كون الطريق الترديد بالقرائن لا يقتضي انحصار الترديد بالقرائن
فيما يفيد القطع اذ وجود فرد من الترديد يفيد القطع يصحح الجواب المذكور
ولا يحتاج تصحيحه الى كون جميع افراده مفيدا للقطع وهذا واضح جدا ولا اشكال في
اعتبار ما يفيد منه القطع كما لا اشكال في عدم اعتبار ما لا يفيد منه القطع ولا الظن
والاقوى اعتبار ما يفيد منه المظنة لما سيأتي من حجية مطلق الظن في المبادي
اللغوية الطريق الرابع الاستقراء وهو اثبات حكم لكلي لثبوته في جزئياته وبعبارة
اخرى استنباط حكم الكلي من تتبع جزئياته وهو تام ان استنبط حكم الكلي من تتبع جميع
جزئياته ولا ريب في افادته القطع وناقص ان استنبط حكمه من تتبع اكثر جزئياته و
الظاهر اتفاق علماء الاصول والميزان على عدم افادة الناقص القطع وهو كذلك اذ
من الواضح عدم افادة ثبوت حكم لاكثر جزئيات شيء القطع بثبوته لجميع جزئياته والقطع
برفع كل فاعل ونصب كل مفعول مع ان الاستقراء فيهما غير تام لا يستلزم كون الاستقراء
الناقص مفيدا للقطع لعدم انحصار الدليل في الرفع والنصب المشار اليهما في الاستقراء
حتى يستدل بكونهما مقطوعا بهما على افادة الاستقراء الناقص القطع بل اجماع
كل اهل العربية واطباق جميع اهل اللسان على ذلك دليل غير الاستقراء وهو من
الادلة المفيدة للقطع فان قلت كل واحدة من الوقائع في التواتر المعنوي غير مقطوع

البثوت

البثوت ولا مفيدة للقطع مع ان مجموعها مفيد للقطع كوقعات علي امير المؤمنين
مثل وقعة الجمل وبدر وصفين ونحوها حيث ان مجموعها يفيد القطع بشجاعة
علي مع ان كل واحدة غير مفيدة له وكالقطعات الحكية عن حاتم المفيدة للقطع
بسخاوته مع ان كل واحدة منها غير مفيدة له فما الفرق بينه وبين الاستقراء الناقص
حيث لا يفيد بتتبع اكثر الجزئيات فيه القطع بثبوت الحكم للكلي قلت الفرق بين
الامرين واضح فان ثبوت الحكم لكل فرد من افراد الكلي بخصوصه لا يفيد الظن
بثبوته للكلي في الاستقراء حتى يحصل من اجتماع الظنون القطع بثبوت الحكم للكلي
وهذا بخلاف التواتر المعنوي فان كل واقعة فيه بخصوصها مفيدة للظن بما يراد
اثباته ويحصل من اجتماع الظنون القطع وهذا بعينه مثل الظنون المتراكمة
الحاصلة من كل واحدة من الفتاوى المفيدة للقطع بالحكم في الاجماع ثم ان
الاستقراء من جملة الطرق المثبتة للاوضاع في باب الالفاظ وبه يثبت اكثر مباحث
الالفاظ مثل اثبات الاوضاع لابواب الافعال المجردة والمزيدة مثل باب المفاعلة
والتفعيل والاستفعال والافعال ونحوها واثبات الاوضاع للهيئات المشتقات
مثل الفعول والفعيل والفعال ونحوها ولما كان مطلق المظنة حجة في المبادي
اللغوية كان الاستقراء الناقص حجة فيها الطريق الخامس ما يعبر عنه تارة بان
الظن يلحق الشيء بالغالب واخرى بان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب والفرق بين
هذا وبين الاستقراء ان هذا اعم من الاستقراء مطلقا حيث ان هذا يتحقق
فيما لا يصدق فيه الاستقراء كما اذا ثبت حكم لاكثر جزئيات كلي وثبت حكم اخر لقليل
من جزئياته وشك في ان حكم الباقي حكم الاكثر او حكم الاقل فهذا مورد لهذا الطريق
دون الاستقراء وكما اذا كان نوع اكثر تحققا من نوع اخر اقل تحققا منه وشك
في ان المتحقق من افراد النوع الاول او من افراد النوع الثاني وهذا ايضا مورد

لهذا الطريق دون الاستقراء ولا ريب في افادة الطريق المذكور الظن فيكون حجة
الطريق السادس الاستدلال على الحقيقة بانتفاء لازم المجاز كوجود العلاقة المصححة
والقرينة الصارفة كما اذا استعمل اللفظ فيما ليس بينه وبين المعنى الذي وضع له شيء
من علائق المجاز فان ذلك يقتضي ان الاستعمال على وجه الحقيقة اذ العلاقة من لوازم
المجاز فيلزم من انتفائها انتفاء المجاز لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانتفاء
المجاز يستلزم ثبوت الحقيقة لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز فاذا انتفى
الثاني منهما ثبت الاول قطعا ومثل ذلك فهم اهل اللغة من اللفظ المستعمل معنى
من غير ان يكون هناك قرينة تدل عليه وذلك كما لو قال الرجل لغلامه ائتني بكذا
وسمى شيئا مقتصرا عليه فاتى به فانه يدل على ان اللفظ حقيقة في ذلك اذ لو كان
مجازا لتوقف الفهم منه على نصب تكون اللفظ القرينة الصارفة كما هو شأن المجاز
وحيث لم يتوقف عليها كما هو المفروض فهو حقيقة في المعنى لانتفاء الواسطة كما عرفت
~~على الوضع لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة وكما اذا استعمل اللفظ في معنى كما اذا قال احد لاخر~~
ائتني الاستعمال الطريق السابع اصل عدم النقل حيث يثبت الوضع العرفي للفظ لمعنى
ويثبت كونه عين المعنى الموضوع له في اللغة باصالة عدم النقل وسيأتي تفصيل الكلام
في هذا الاصل في مسئلة الاستصحاب ان شاء الله تعالى الطريق الثامن التبادر وقد يعبر
عنه بسبق المعنى الى الذهن والمراد بالتبادر الذي كان دليلا على الوضع وامارة عليه
هو فهم المعنى وسبقه الى الذهن من اللفظ عند التجرد عن القرينة او عند قطع النظر
عنها مع اقترانها بها وعدم انفكاكها عنه فالتبادر والدلالة متلازمان حيث ان
فهم المعنى من اللفظ مستلزم لكون اللفظ بحيث يلزم من العلم به العلم بالمعنى وهذا
واضح جدا والدليل على كونه امارة الوضع ان فهم معنى خاص من لفظ خاص واستلزام
العلم بلفظ خاص العلم بمعنى خاص لا بد وان يستند الى سبب وهو اما الوضع او القرينة

او ذات

او ذات اللفظ بناء على كون دلالة الالفاظ ذاتية والاول عين المدعى والثاني خلاف
الفرض لان المفروض فهم المعنى من اللفظ عند التجرد عن القرينة او عند قطع النظر
عنها وفي الثالث مع كونه خلاف الفرض لان المقصود ايراد الامارات الكاشفة
عن الوضع وهو فرع لتسليم ثبوته ان المناسبة الذاتية من حيث هي غير صالحة
لكونها سببا لفهم المعنى بل انما تصلح لذلك من حيث كونها معلومة لنا معاشر
الناس تفصيلا وانتفاء العلم بها كذلك معلوم جدا ثم قد عرفت سابقا ان
الاستدلال بالتبادر على الوضع استدلال بدليل مركب من مقدمتين احديهما
نقلية وهي كون المعنى الفلاني متبادرا من اللفظ الفلاني والاخرى كل معنى متبادر
من اللفظ فهو المعنى الحقيقي وهذه عقلية وينبغي ان تعلم هنا ان الاستدلال المذكور
استدلال اني اذ التبادر من مسببات الوضع ومعلولاته فالاستدلال به عليه استدلال
اني ومن هنا تبين انه كما يكون التبادر علامة الوضع كذلك عدمه يكون علامة
عدم الوضع لان عدم المعلول دليل على عدم علته فاذا كان اللفظ مستعملا
في معنى لم يتبادر منه كان عدم التبادر دليلا على كونه مجازا فيه فان قيل كيف
يدعى كون عدم التبادر امارة عدم الوضع مع انا نسمع كثيرا من الالفاظ لا يتبادر
منها شيء مع كونها من الالفاظ الموضوعة التي لها معان حقيقية قلت المراد
بعدم التبادر الذي كان امارة عدم الوضع انما هو عدم التبادر عند اهل المحاورة
والعالمين باوضاع الالفاظ ولا ريب في كونه على هذا الوجه علامة لعدم
الوضع والمجازية المستعمل فيه وهذا واضح جدا واذ قد عرفت هذا فاعلم ان
هنا ايرادات ينبغي التصدي لها والذب عنها الايراد الاول ان جعل التبادر
دليل الوضع مستلزم للدور وتقريره ان العلم بالوضع موقوف على التبادر بها
يستدل به عليه وفهم المعنى من اللفظ ودلالته عليه ايضا موقوف على العلم بالوضع

وقد تقرر في محله ان العلم بالوضع سبب من اسباب الدلالة ويمكن الجواب عنه اولا
بان المراد من جعل التبادر امارة الوضع انما هو جعل تبادر العالم بالوضع دليلا
على الوضع للجاهل به فلا يلزم دور اذ العلم بالوضع للجاهل به موقوف على تبادر
العالم وتبادره موقوف على علمه بالوضع لا علم الجاهل فاختلف الموقوف والموقوف
عليه واعتبر في الدور اتحادهما وثانيا بانه ربما يحصل للانسان بعد علمه بالوضع
الشك فيه باعتبار خلاف خصمه وشبهته او شيوع المجاز فاذا خلى وطبعه تبادر
المعنى من اللفظ فيعلم بالوضع فالتبادر موقوف على علمه السابق بالوضع وعلمه
اللاحق به موقوف على التبادر وكثيرا من يدعي التبادر في الالفاظ في الفقه و
الاصول من العالمين بالوضع وبذلك يتمكن من التمييز القطعي بين كون التبادر
لاجل الوضع او لاجل شيوع الفرد او شهرة المجاز وهذا هو التبادر الذي يثبت
به الحقائق العرفية في الاوامر والنواهي وغيرها ويثبت اتحادها مع اللغوية
باصل عدم النقل وثالثا بما ذكره بعض السادة الفضلاء الاعاظم حيث قال
بعد ايراد الدور وجوابه انا لا نسلم توقف الفهم في الدلالة الوضعية على العلم
بالوضع لان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى وفهمه من اللفظ المجرد قطعا لحصول
المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار لا يوجب العلم بالاشتهار فضلا
عن العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ انما هو بتعيينه بازاء المعنى او بتحقق
الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني فالسبب في الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار
وكذا الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول الامرين واما اذا كان قبلهما كما في
اوائل الاستعمال ففهم المعنى موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى
ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه
في صورة نادرة هي كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار

نم

ثم حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع اما اذا كان الفهم موقوفا على العلم
بالوضع كما في هذه الصورة فظاهر واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان الوضع
اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع
الحاصل بالاشتهار وعلى الثاني فالسبب القريب في الفهم وان كان هو الاشتهار
لا الوضع في جميع لكن لما كان الاشتهار فرع التعيين كان التعيين سببا
بعيدا في الفهم فيتوقف عليه فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وبهذا
الاعتبار كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم به كما ظن كيف والقول
باعتبار العلم مع القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون
التبادر علامة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر انه لا خلاف فيه اصلا فلم
يبق الا القدح في توقف الدلالة على العلم بالوضع وعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة
اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من تعلقه
بالسامع فان وضع اللغات متحقق ولا يفهمها كل احد وكان الذي اعتبر العلم
بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي بمنزلة الشرط الا ان مجرد الوضع لا يكفي في حصول
الفهم وهذا مما لا غبار عليه انتهى كلامه رفع مقامه الايراد الثاني النقض
بالمشترك فانه حقيقة في جميع معانيه مع عدم تبادر شيء من معانيه منه و
للتفصي عنه جعل بعضهم علامة الحقيقة عدم تبادر الغير ولم يتفطن انه ينتقض
بما اذا كان اللفظ موضوعا لمعنى استعمل في غير هذا المعنى مجازا قبل اشتهاره في
معناه اذ يصدق ح عدم تبادر الغير بالاضافة الى المعنى المجازي مع عدم كونه موضوعا
له بالفرض وربما جعل بعضهم علامة المجاز تبادر الغير دون عدم تبادر المعنى لئلا
يلزم كون المشترك مجازا حيث لا يتبادر شيء من معانيه منه فلو كان علامة كون
المعنى مجازيا عدم تبادره من اللفظ لزم كون جميع معاني المشترك معاني مجازية

وهذا بخلاف ما اذا جعل علامة المجاز تبادر الغير اذ لا ينتقض ح بالمشترك اذ لا
يصدق عليه انه يتبادر منه غير معانيه الموضوع لها ولئلا يلزم النقض على علامة
المجاز بما اذا كان معنى حقيقيا للفظ في نفس الامر مع عدم تبادره منه
لعدم العلم بالوضع وعدم اشتهاره فيه فان جعل علامة المجاز عدم التبادر يلزم
النقض المذكور بخلاف ما اذا جعل تبادر الغير وقد عرفت ما يدفع النقض
الاخير وستعرف ما يدفع الاول اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يجاب عن الايراد
بانه لا يعتبر في العلامة الجامعية والانعكاس بل يكفي فيهما الاطراد والتبادر
علامة مطردة للوضع فلا يضر عدم انعكاسها ولا يخفى ان هذا الجواب
مضر في حق من جعل علامة المجاز عدم التبادر اذ يلزم عدم اطراده لتحققه
في المشترك بزعم المجيب مع كون معانيه حقيقية نعم لا يضر عند من جعلها
تبادر الغير والتحقيق في الجواب ان يمنع عدم تبادر المعنى الموضوع له من اللفظ
المشترك اذ الحق انه اذا سمع العالم بالوضع اللفظ المشترك انتقل ذهنه الى جميع
معانيه ويتبادر منه وهو دليل على الاشتراك كما ان تبادر معنى واحد من اللفظ
دليل على اتحاد المعنى الموضوع له نعم ان استعمل بلا قرينة معينة لاحد المعاني ولا نقل
بكون اللفظ المشترك ظاهرا في جميع معانيه يتوقف في المراد لكون نسبة اللفظ
الى الجميع على السواء فحمله على واحد منها بعينه دون غيره ترجيح بلا مرجح وتوقفه
في ذلك لم يدل على توقفه في فهم معانيه عند سماعه مجردا عن جميع القرائن
ولذا يكفي في الاشتراك القرينة المعينة للمراد والمجاز يحتاج اليها والى الصارفة
ومن هنا يندفع النقض بالمشترك على جعل علامته تبادر الغير اذ قد عرفت ان الحق
ان جميع معاني المشترك يتبادر منه فيصدق على كل معنى من معانيه انه يتبادر غيره
فيلزم ان يكون مجازا اللهم الا ان يقال ان المعنى من حيث انه يتبادر غيره

مجازی

مجازي بالاضافة الى الغير المتبادر وان كان نفسه ايضا متبادرا باعتبار وضع اخر
الايراد الثالث النقض بجزء الموضوع له ولازمه حيث يفهمان من اللفظ عند التجرد
عن القرينة او عند قطع النظر عنها مع عدم وضع اللفظ لهما والجواب عنه ان المراد
بالتبادر الذي جعل علامة الوضع انما هو تبادر المعنى من نفس المعنى بلا واسطة شيء
وهذان انما يفهمان من اللفظ بواسطة المعنى المطابقي له الايراد الرابع النقض بالمجاز
المشهور حيث يتبادر فيه المعنى المجازي لغلبته واشتهاره بالاضافة الى المعنى الحقيقي
ولذا صار جماعة الى تقديمه على الحقيقة والجواب عنه اولا ان المراد بجعل التبادر علامة
الوضع جعله علامة مطلقا سواء افاد القطع بالوضع او الظن به والتبادر فيما يحتمل
فيه كون المعنى المتبادر معنى مجازيا مشهورا علامة مفيدة للظن بالوضع حيث
ان المجاز المشهور شيء قليل الوجود حتى انكره بعض السادة الاعاظم بخلاف الحقيقة
والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وايضا هو المعنى الحقيقي في الجملة وغلبة المعنى المجازي الطارئ
امران حادثان مخالفان للاصل وثانيا ان تبادر المعنى من اللفظ عند التجرد
عن القرينة او عند قطع النظر عنها علامة الحقيقة والتبادر الموجود في المجاز المشهور
خال عن هذين القيدين فان الشهرة في المجاز المشهور من القرائن اللازمة التي
لا تنفك عنه فلم يتجرد اللفظ عنها ولم يتبادر المعنى المجازي المشهور مع قطع النظر
عن الشهرة ومع عدم ملاحظتها بل انما يتبادر مع الملاحظة الايراد الخامس النقض
بالمطلقات بالاضافة الى الافراد الشائعة فان المعهود بينهم حمل المطلقات
على افرادها الشائعة دون النادرة ويجعلون ذلك هو الفارق بين العموم
الوضعي والعموم الاطلاقي ولذا ترى الفقهاء يفرقون بين اطلاق الاذن وعمومه
واطلاق التصرف وعمومه في مثل الاجارة والعارية والوكالة والمزارعة والمساقاة
فلو قال بع هذه السلعة واطلق وجب ثمن المثل حالا بنقد البلد الغالب

بخلاف ما اذا اذن لعبده بما شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك وكذا
لو اعاره الثوب فانه ان اطلق لم يجز افتراشه ولا الالتحاف به اذا كان من ثياب
التجمل بخلاف ما اذا سوغ له الاستعمال بما شاء وكيف شاء وقس على ذلك غيره
من المسائل والاحكام التي ذكروها في باب الوقف والوصية وغيرهما تفريعا
على هذه القاعدة وح نقول اذا كانت المطلقات محمولة على الافراد الشائعة كان
المتبادر منها انما هو خصوص الافراد الشائعة ويلزم من ذلك كون المطلق حقيقة
في الشائعة مجازا في النادرة وليس كذلك ويمكن الجواب عنه اولا بمنع تبادر خصوص الافراد
الشائعة من المطلقات بل المتبادر منها في احد الاصطلاحين الماهية من حيث هي وفي الا
صطلاح الاخر مطلق فرد ما اعم من الشائع وغيره نعم يحمل المطلق على الافراد الشائعة
دون النادرة والحمل غير التبادر وغير مستلزم له والدليل على الحمل المذكور اما
اطباق اهل العرف واتفاق ارباب المحاورة على الحمل المذكور في المقامات الخطابية
وهو كاشف عن صحة الحمل واما الدليل المعروف في الافواه والالسن في هذه الازمنة
بدليل الحكمة وتقريبه انه ليس المراد من تعليق الاحكام على المطلقات في المقامات
الخطابية وفي الايات الالهية والاخبار المعصومية ثبوتها للطبيعة من حيث هي هي
من دون سرايتها الى الافراد كما هو مقتضى القضايا الطبيعية اذ هذا مما لا ينفع
المكلفين في تكاليفهم والناس في امور معاشهم ومعادهم فالمقصود ثبوتها لها
من حيث وجودها في ضمن الاشخاص ومن حيث سرايتها الاحكام اليها وح نقول
ان حملنا المطلق في الموارد المذكورة على فرد معين عندنا فهو مع كونه خلاف الاجماع
ترجيح بلا مرجح وان حملنا على فرد معين عند الله مبهم عندنا فهو مع كونه ايضا
خلاف الاجماع مورث لحمل كلام الحكيم وغيره فيما كان الغرض منه البيان وابداء الاحكام
على ما يوجب الاجمال والاهمال ومستلزم لرفع اليد عن الاستدلال بالمطلقات

رأسا

رأسا وللخروج عن الدين قطعا وان حملناه على التخيير فهو مع عدم كونه معنى
اللفظ واستلزامه لرفع اليد عن الاستدلال بالاطلاق خلاف الاجماع
وطريقة الاصحاب قطعا فيحمل على جميع الافراد لئلا يلزم المحاذير المشار اليها
وح نقول ان هذا الدليل انما يقتضي حمل المطلق فيما تساوى افراده على
الجميع وفيما تفاوتت على خصوص الشايعة اذ لا يلزم ح شيء من المحذورات
لا الترجيح بلا مرجح ولا غيره اما الثاني فواضح واما الاول فلكون الشيوع مرجحا ولا يخفى
ان هذا الدليل لا يقتضي حمل المطلقات الواقعة في سياق الاوامر على الافراد
الشايعة اذ نختار فيها بقاءها على معانيها الموضوع لها وان المراد الامر
باتيان الطبيعة من حيث هي هي وان فردا ما يجب من باب المقدمة لتحصيل
الطبيعة ولا يلزم محذور اصلا ومراعاة الحمل المذكور ثابت في المطلقات
الواقعة في سياق الاوامر ايضا فالاولى توجيه ذلك بالوجه الاول وثانيا بمنع
عدم كون المطلقات حقائق في خصوص الافراد الشائعة وفيه تامل سيظهر
ان شاء الله تعالى وثالثا بان التبادر المجعول علامة للوضع انما هو التبادر
المستند الى نفس اللفظ من دون امر خارج والتبادر هنا مستند الى شيوع الافراد
لا الى نفس اللفظ ورابعا بان التبادر فيما احتمل كونه لشيوع الفرد علامة ظنية
للوضع يجوز التخلف عنها حيث ان التبادر المستند الى الوضع اكثر من المستند
الى شيوع الافراد فمتى شك في احد الامرين يحكم بالاول لان الظن يلحق الشيء
بالغالب ومتى تبين الثاني لم يضر التخلف لجواز التخلف في الامارة الظنية واذا
انجر الكلام الى هنا فلا باس بايراد امور نافعة متعلقة بحمل المطلق على الافراد
الشائعة الامر الاول ان الحمل المذكور يحتمل وجوها منها ان يكون من جهة نقل
المطلقات عن معانيها الاصلية الى الافراد الشايعة وفيه مع كون النقل مخالفا

للاصل اولا ان ذلك خلاف الاجماع ظاهرا لانهم قد اجمعوا على اطلاق المطلق
على ما كان له افراد شايعة ينصرف اليها اللفظ والاصل والظاهر سيما مع الاجماع
على اطلاق الاطلاق كون ذلك على وجه الحقيقة وهو مناف لكون اللفظ
موضوعا لخصوص الشايع اذ على هذا التقدير لا يكون اللفظ مطلقا والا يصح
اطلاق المطلق بالاضافة الى كل منقول اذا لوحظ مع معناه المنقول عنه وثانيا
ان المراد من كثير من المطلقات في الاخبار والايات مطلق الافراد الشامل
للنادرة ولم يقل احد بكونها مجازات في ذلك ولو كانت منقولة الى الشائعة
للزم ذلك ضرورة كون المنقول مجازا في المنقول عنه وثالثا انه لا يصح سلب
المطلق عن الافراد النادرة وصح تقسيمه اليها والى الشائعة وكلاهما دليلان
على ثبوت الوضع للنادرة وهو مناف للنقل ورابعا انها شاملة للافراد النادرة
عند صيرورتها مدخولة للفظة الكل ولو كانت منقولات لما كانت كذلك في
هذه الحالة اذ لا قائل بان المنقول عند صيرورته مدخولا للفظ الكل لا يشمل
المنقول عنه ومنها ان يكون من جهة اشتراكها بين الافراد الشائعة ومطلق الافراد
الشاملة لها وللنادرة وانما تحمل على الاولى لكونها اشهر معنييها وهو مع كونه
خلاف الاصل يرد عليه ما ورد على الوجه الاول غير الايراد الثاني ومنها ان
يكون من جهة كونها مجازات مشهورة في الافراد الشائعة قدمت على حقائقها
وفيه اولا انه مخالف للاصل وثانيا انه لو كان كذلك لزم ان يحملها على مطلق
الافراد الشاملة للشائعة والنادرة من يقدم الحقيقة على المجاز المشهور والتالي باطل
ويمكن منع بطلان التالي وثالثا انه مناف لاطلاق المطلق عليه ومنها ان
يكون المطلقات مستعملة في اصل معانيها الحقيقية اعني الماهية من حيث هي على
احد الاصطلاحين وفرد ما على الاصطلاح الاخر وانما يفهم ارادة خصوص

الافراد

الافراد الشائعة من قرينة الشيوع فهي من جملة الالفاظ الموضوعة للكليات المستعملة
في اصل معانيها المرادة منها بعض جزئياتها لا من جهة استعمالها فيها بل من جهة
قرينة دالة على ارادة الخصوصية وهذا بعينه مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى
المدينة يسعى الى قومه فان المراد من الرجل مع استعماله في اصل معناه خصوص
حبيب النجار بقرينة جاء ويسعى فيستفاد اصل المعنى في المطلقات من الفاظها
وخصوص الشايع من قرينة الشيوع كما يستفاد اصل معنى الرجل من لفظه وخصوص
حبيب النجار من قرينة جاء ويسعى ومنها ان يكون ذلك من جهة دليل الحكمة
المتقدم ذكره وقد عرفت انه لا يتم في المطلقات الواقعة في سياق الاوامر ومنها
ان يكون ذلك مستندا الى وضع اخر غير اصل وضع المطلق للطبيعة وبيانه
ان الواضع وضع الالفاظ المطلقة بعد وضعها لاصل معانيها الافرادية لان
يحمل في المقامات الخطابية حين استعمالها في ضمن التركيبات عند التجرد عن
القرينة على افرادها الشايعة ومنها كونها مشتركة بين مطلق الافراد وخصوص
الشائعة وانما حملت على الشائعة خاصة لكونها متيقن الارادة اذ لو اريد
منها مطلق الافراد كانت الشائعة مرادة وكذا لو اريد منها خصوص الشائعة
ويرد عليه ما يرد على الوجه الثاني واظهر الوجوه الرابع والسادس ثم الثالث
الامر الثاني هل المطلقات مجملة بالاضافة الى الافراد النادرة او ظاهرة في
عدم ارادتها فعلى الوجه السابع والخامس والرابع كانت مجملة وعلى الوجه الاول
والثاني كانت ظاهرة في العدم وعلى الثالث الاول انه توقفنا في المجاز المشهور على
الحقيقة والثاني ان قدمناه عليها ويظهر الثمرة فيما اذا علق الحكم على مطلق
له افراد شائعة ونادرة وكان للكلام مفهوم فعلى اجمالها بالاضافة الى الافراد
النادرة لا يدخل الافراد النادرة في شيء من المنطوق والمفهوم وعلى ظهورها

في تعميم ع

في عدم ارادتها تدخل في المفهوم وذلك مثل قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا فان قلنا بانصراف الفاسق الى من علم فسقه وكان اللفظ مجملا بالاضافة
الى من كان فاسقا في نفس الامر وكان مجهول الحال عندنا لم يدخل نبأ مجهول
الحال في المنطوق والمفهوم وان كان اللفظ ظاهرا في عدم ارادة مجهول الحال دخل
نبائه في المفهوم فيكون مقتضى المفهوم وجوب قبول نبأ مجهول الحال ومثل رواية
ابي بصير عن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع عما يرد من الشهود قال الظنين
والمتهم والخصم قال قلت الفاسق والخائن قال كل هذا يدخل في الظنين فنقول
ينصرف الخبر الى من علم كونه ظنينا وخائنا وفاسقا فان كان مجملا بالنسبة الى مجهول
الحال لم يدخل في المفهوم ولم يدل على قبول شهادة من عرف اسلامه ولا يعلم فسقه
وان كان ظاهرا في العدم دخل في المفهوم ودل على ذلك الامر الثالث اذا كان
في زماننا هذا افراد شايعة فهل الحكم بكونها ايضا افرادا شائعة في زمان صدور
الايات والاخبار حتى يحمل المطلقات الواقعة فيها عليها او الحكم بعدم كونها كذلك
حتى تحمل على جميع الافراد فيه وجهان يدل على الاول استقراء تشابه الازمان وعلى
الثاني اصل العدم الامر الرابع يعلم كون التبادر من جهة شيوع الافراد لا من جهة الوضع
للافراد الشايعة بعدم صحة السلب اذ كما ان تبادر خصوص الشايعة وعدم تبادر النادرة
علامتان لكون اللفظ حقيقة في الشايعة مجازا في النادرة كذلك عدم صحة
السلب عن النادرة علامة لكونه حقيقة في المعنى العام الشامل لهما فيحصل التعارض
بينهما ويقدم عدم صحة السلب على التبادر لان عدم صحة السلب لا يحتمل سوى
الحقيقة بخلاف التبادر ههنا فانه يحتمل ان يكون من جهة شيوع الفرد فيجمع بين
الامارتين بحمل التبادر على التبادر الاطلاقي مع كونه ظاهرا في الوضع لكونه معارضا
بما هو اقوى منه وهو عدم صحة السلب الطريق التاسع عدم صحة السلب كما في الانسان

بلغ

يطلق على البليد ولا يصح سلبه عنه فلا يصح ان يقال انه ليس بانسان فيكون
ذلك امارة على كون الانسان حقيقة في البليد كما ان من طرق المجاز صحة
السلب كما في الحمار يطلق على البليد ويصح سلبه عنه فيصح ان يقال انه ليس
بحمار واعلم ان اداة السلب كما وليس ونحوهما تارة تستعمل في معناها الحقيقي
اي نفي شيء عن شيء في الواقع كما في قولك لا شيء من الحجر بانسان وليس الحجر
بانسان وربما تستعمل في معناه المجازي اي نفي شيء عن شيء ادعاء وتنزيلا
للوجود منزلة العدم وللثبوت منزلة النفي كما يقال لا شيء من البليد او من العاصي
بانسان وليس البليد والعاصي بانسان وربما تستعمل اللفظ المعبر به عن المعنى
المسلوب في معناه الحقيقي سواء بقي اداة السلب على معناها الحقيقي كما يقال
ليس البليد بحمار ام لا كما يقال ليس البليد بانسان وربما تستعمل في معناه
المجازي كما اذا قيل ليس البليد بانسان واستعمل الانسان في كثير الادراك
واذ قد احطت خبرا بذلك نقول ان علامة الحقيقة عدم صحة السلب الحقيقي
للمعنى الحقيقي للفظ عن الامر المتنازع في كونه حقيقيا او مجازيا دون عدم
صحة السلب المجازي للمعنى الحقيقي او عدم صحة السلب الحقيقي للمعنى المجازي وعلامة
المجاز صحة السلب الحقيقي للمعنى الحقيقي دون غيرها ومما يدل على ذلك ان
هذا هو المتبادر من لفظ صحة السلب ومصداقه ومن لفظ عدمها ومصداقه
ومن هنا ظهر ان الحاق قيد في نفس الامر بالعلامتين لاخراج ما ليس علامة
للحقيقة والمجاز كما فعله بعضهم مستغنى عنه فان قيل كيف يجعل عدم صحة السلب
علامة الحقيقة مع كونها منتقضا باللفظ المستعمل في الجزء المحمول للموضوع له او لازمه فان
هذا من المجاز اجماعا مع عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن جزئه ولازمه المحمولين كا
لانسان المستعمل في الناطق وهو جزئه المحمول او الكاتب وهو عرض خاص له

لازمه المحمول فانه في كل واحد منهما مجاز مع عدم صحة السلب المعنى الحقيقي للانسان
عن شيء منهما اجيب عنه اولا ان المراد بكون عدم صحة السلب علامة الحقيقة
انما هو فيما لا يحتمل كون المعنى المستعمل فيه المسلوب عنه المعنى الحقيقي جزئه او لازمه
كالبليد بالاضافة الى الانسان اذ لا يصح سلبه عنه مع انه لا يحتمل كون البليد
جزئه او لازمه ويرد عليه فيلزم في اطلاقهم كون عدم صحة السلب علامة الحقيقة التقييد
عند جميع ارباب العلوم بما ذكرنا احالة على المقدمتين المقررتين وهما عدم
صحة السلب عن الجزء واللازم المحمولين وكون اللفظ المستعمل فيهما مجازا وثانيا ان
الحمل على قسمين حمل الشيء على ما هو مغاير له مفهوما ومتحد معه وجودا كزيد انسان
وحمل الشيء على النفس كالانسان بشر والسلب وهو عبارة عن نفي الحمل ايضا على قسمين
سلب القسم الاول من الحمل كقولك البليد ليس بحمار ويكون معناه سلب
مفهوم الحمار عن ذات البليد ونفي اتحادهما بحسب الوجود وسلب القسم الثاني
من الحمل كالمثال المتقدم ايضا ويكون معناه سلب مفهوم الحمار عن مفهوم البليد
ونفي اتحادهما ح نقول ان النقض وارد لو اريد بالسلب في قولهم صحة السلب وعدم
صحة السلب القسم الاول واما لو اريد به فيهما القسم الثاني فلا نقض وكذا لو اريد
بالسلب في قولهم صحة السلب كلا معنييه على وجه الترديد بمعنى صحة السلب باحد معنييه
لم يرد النقض اذ المراد بعدم صحة السلب ح بقرينة المقابلة لصحة السلب انما هو عدم
صحة السلب بواحد من معنييه فافهم وقد اعترض على جعلهما امارتين باستلزامهما
الدور وتقريره ان العلم بعدم صحة السلب للمعاني الحقيقية عن شيء يتوقف على العلم
بكون ذلك الشيء من المعاني الحقيقية فلو توقف العلم بكونه منها على العلم بعدم صحة
السلب لزم الدور الصريح وان العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن الشيء يتوقف
على العلم بكونه مجازا فلو توقف العلم بكونه مجازا على صحة السلب لزم ايضا الدور الصريح

عند جميع ارباب العلوم صح

ويمكن تقريرها بان العلم بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن الشيء فرع العلم بكونه
معنى حقيقيا فلو توقف العلم بكونه معنى حقيقيا على العلم بعدم صحة السلب
لزم الدور الصريح وان العلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن الشيء فرع العلم بكونه
معنى مجازيا فلو توقف العلم بكونه معنى مجازيا على العلم بصحة السلب لزم الدور الصريح
فان قيل غاية ما يسلم في المقام انما هو استلزام صحة سلب المعاني الحقيقية او صحة
سلب المعنى الحقيقي عن الشيء المعرفة كون ذلك الشيء معنى مجازيا لا توقفها عليها
لعلمنا بعدم كون الانسان شيئا من المعاني الحقيقية للاسد مع انه لا يخطر ببالنا استعماله
في الانسان ولا تحقق العلاقة بينهما مع ان العلم بالمجازية فرع العلم بهما ولا يخفى ان
السند المذكور كما يصلح لمنع التوقف كذلك يصلح لمنع الاستلزام فتسليمه انما هو على
سبيل التنزل قلت الجواب عنه يتوقف على تمهيد مقدمة هي انه ربما يقع الشك
في كون المستعمل فيه غلطا او مجازا وعلامة كونه مجازا تحقق العلاقة بينه وبين المعنى
الحقيقي وربما يقع في كون المعنى الذي بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة مجازا بالفعل او
بالقوة وعلامة كونه مجازا بالفعل تحقق الاستعمال كما ان علامة كونه مجازا بالقوة عدمه
وربما يقع في كون المعنى مجازيا بعد العلم بعدم كونه غلطا للعلم بالعلاقة وبعبارة اخرى
يقع الشك في كون المعنى حقيقيا او مجازيا وعلامته صحة السلب وعدمها واثبات المجازية
ح لا يحتاج الى ملاحظة العلاقة والاستعمال بل الى ملاحظة الوضع وعلامته فالبحث عن كون اللفظ
صحة السلب علامة للمجاز انما هو بعد العلم بالعلاقة فقط ان اردنا اثبات المجازية في الجملة
او بها وبتحقق الاستعمال ان اردنا اثباتها بالفعل ولا ريب في توقف العلم بانه ليس المعنى
شيئا من المعاني الحقيقية بعد العلم بتحقق العلاقة المعتبرة على العلم بكونه معنى مجازيا
في الجملة فان قيل ربما لا يلتفت الذهن الى كون المعنى مجازيا عند سلب المعاني الحقيقية
عنه بالبديهة فانكاره انكار للبديهة قلت المفروض ان صحة السلب من علامات المجاز

وانه يستدل بما عليه ولا ريب في عدم امكان الاستدلال بشيء على شيء مع
عدم الالتفات الى الشيء الثاني وهذا واضح وربما يفرق بين الدور اللازم على علم
صحة السلب وبين اللازم على صحته فيحصل الاول صريحا بان يقال ان معرفة عدم صحة
سلب المعنى الحقيقي عن الشيء موقوف على معرفة كون ذلك الشيء معنى حقيقيا فلو توقف
معرفة كونه حقيقيا على معرفة عدم صحة السلب لزم الدور الصريح ويحصل الثاني دورا
مضمرا بواسطتين بان يقال ان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني
الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها
بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض
وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور
المذكور وفيه اولا انه لو اسقطهنا واسطة واحدة هي عبارة عن قولي ولا يعرف
سلب جميع المعاني الحقيقية الى اخره لكان الدور مصرحا فيكون الدور هنا مضمرا
بواسطة واحدة اللهم الا ان يكون المراد تحقق الواسطتين في هذا الدور المضمر
وان كان اضماره بواسطة واحدة ولا يخفى بعده وثانيا ما ذكره بعض الاعاظم
قدس سره من ان الدور في عدم صحة السلب ايضا مضمر قال لان معرفة كون الانسان
حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية للانسان عنه
وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز
سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة
كون الانسان حقيقة في البليد ثم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقائق علامة
الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يثبت الا الحقيقة
في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا لم يكتفوا في جانب المجاز بالموجبة الجزئية
ويقولون ان صحة سلب بعض الحقائق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة انتهى كلامه رفع

مقامه مراده من كون صحة السلب موجبة ان هذه العبارة المذكورة في المسئلة موجبة
لا ان صحة السلب الخاص الذي كان علامة المجازية لفظ خاص في معنى خاص
موجبة فلا يرد ان صحة السلب في قولهم للبليد ليس بحمار وامثاله سالبة ومن
هذا يعرف كون مراده من كون عدم صحة السلب سالبة وقد اجيب من الدور
بوجوه نذكر منها وجهين الاول ان المراد صحة السلب وعدمها في العرف على
الاطلاق اي في الكلام المجرد عن القرينة فلا دور ولا اشكال وذلك لانه اذا صح
في العرف ان يقال للبليد ليس بحمار مع تجرد الكلام عن القرينة المعينة للمراد
علم ان الحمار لغة لم يوضع لما يتناول البليد والا لم يصح سلبه عنه الا بقرينة واذا
لم يصح في العرف ان يقال ليس بانسان مع التجرد علم ان الانسان موضوع لما يتناول
والا لصح سلبه عنه من غير قرينة وذلك واضح والثاني ما ذكره جمال العلماء
في تعليقات العضدي حيث قال يمكن ان يقال المراد بصحة النفي هو ان يكون
اطلاق اللفظ باعتبار معنى يصح سلبه عنه والحاصل ان علامة كون اللفظ
مجازا في معنى هو ان يعلم ان قد لوحظ في اطلاقه عليه معنى لذلك اللفظ يصح
سلبه عن هذا المعنى كما في قولك للبليد ليس بحمار حالي نعلم ان في اطلاق الحمار
على البليد قد لوحظ معناه الذي هو الحيوان الناهق وان الاطلاق
انما هو بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب ذلك المعنى عن البليد فيكون مجازا
ولا اعتراض وعلى هذا فقس علامة الحقيقة فتامل لتعرف هذا كلامه رفع
في الخلد مقامه الطريق العاشر الاطراد فيعرف به الوضع والحقيقة كما يعرف بعدمه
المجاز وقد نسب في المحصول ذكر هذا الطريق الى الغزالي مثال الاول العالم فانه
لما صدق على ذي علم واحد صدق على كل ذي علم وكذا الجاهل والفاسق
ونحوهما ومثال الثاني واسئل القرية فان صحته لا يستلزم صحة واسئل البساط

بلغ قبالاً

المجاز وربما يفسر الاطراد بكون المعنى الذي جاز لاجله الاستعمال في مورد مجوزا للاستعمال
في كل ما شاركه في ذلك المعنى وعدمه بكونه غير مجوز له واورد على كون الاطراد امارة اولا
انه منقوض بالاسد في الرجل الشجاع حيث يطرد استعماله فيه مع كونه مجازا بالاجماع وثانيا
انه ان اراد باطراد الحقيقة اطرادها في موارد نص الواضع فالمجاز ايضا مطرد في موارد
النص ان اعتبرنا نقل الاحاد والا فهو مطرد في مواضع ثبوت نوع العلاقة وما يرى
في بعض الامثلة من عدم الاطراد مثل عدم جواز استعمال الصيد في الشبكة والعكس
مع تحقق علاقة الحالية والمحلية وعدم جواز استعمال الاب في الابن وبالعكس مع
تحقق علاقة السببية والمسببية ونحو ذلك فهو ناش عند التحقيق عن عدم تحقق
صنف العلاقة المجوزة للتجوز فيها كما قررنا في مسئلة اعتبار نقل الاحاد في المجاز
وعدمه وعلى كون عدم الاطراد علامة المجاز بان السخي يطلق على غير الله تعالى
للجود والله جواد ولا يقال له السخي وكذا الفاضل يطلق على غيره تعالى للعلم
والله تعالى عالم ولا يقال له الفاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار
الشيء فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة والجواب ان امتناع
الاولين لمنع الشرع لكون اسماء الله توقيفية ولمنع اللغة ايضا على ان السخي اسم
للجواد الذي من شانه البخل وكذا الفاضل للعالم الذي من شانه الجهل وان امتناع
الاخير انما هو بنقله في العرف العام الى المقر الخاص المتخذ من الزجاج واذ قد عرفت هذا
فاعلم ان الاطراد وعدمه يحتمل وجوها من المعنى احدها ان يكون المراد بالاطراد
وجوب تحقق استعمال اللفظ في جميع الموارد والمراد بعدمه عدم وجوبه وان تحقق
اصل الاستعمال احيانا في جميع الموارد وهما بهذا المعنى لا يصلحان لكونهما علامتين
للحقيقة والمجاز اما اولا فلاستلزام ذلك الدور اذ لا يعرف الوجوب المذكور وعدمه
بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء كلام العرب فانحصر الطريق الى معرفتهما في العلم

بلغ قبالة

بالوضع وعدمه فلو كان طريقين اليه لزم الدور واما ثانيا فلانا لا نعرف فرقا
بين الحقيقة والمجاز من جهة لزوم المقتضي لصحة الاستعمال فيهما واما الفرق بينهما
من جهة كون المقتضي مقتضيا لوجوب تحقق الاستعمال في جميع الموارد في الحقيقة
دون المجاز ثم وثانيها ان يكون المراد بالاطراد جواز تحقق الاستعمال في جميع
الموارد والمراد بعدمه عدم الجواز وهما بهذا المعنى ايضا لا يصلحان لكونهما علامتين
للحقيقة والمجاز لمنع اختصاص الاطراد بهذا المعنى بالحقيقة لما نرى من تحققه
في كثير من المجازات واذا كان كذلك فلا يجوز التمسك به على الحقيقة لعدم
دلالة العام على الخاص ولمنع عدم جواز الاطراد في المجاز بل التحقيق ان كلا
من الحقيقة والمجاز يطرد وثالثها ان يكون المراد بالاطراد تحقق الاستعمال
في جميع الموارد والمراد بعدمه عدم تحققه في جميع الموارد بل في بعضها لكن جاز
تحققه في جميعها مثال الاول تحقق استعمال المشتقات في المتلبس بالمبدء حين
التلبس في جميع الموارد ومثال الثاني تحقق استعمالها في غير المتلبس به مع تلبسه
به في الزمان الماضي او المستقبل في بعض الموارد دون بعض وهما بهذا المعنى
يصح التمسك بهما على اثبات حقائق الهيئات العارضة للمواد الكثيرة واثبات
مجازاتها كصيغ الاوامر والنواهي والمشتقات والدليل عليه انه اذا كانت هيئة
مستعملة في معاني عديدة وشككنا في كونها حقيقة في اي منها فان تحقق استعمالها
في بعض المعاني في جميع المواد فنقول ان ذلك دليل ظني على كون هذا المعنى
معنى حقيقيا فان الغالب تحقق استعمال الهيئات في جميع المواد في المعاني
الحقيقية دون المجازية والظن يلحق الشيء بالغالب هذا اذا كان المعنى المستعملة
فيه الهيئة في جميع المواد واحدا والا فالحكم بكون جميع المعاني المستعمل فيها الهيئة
في جميع المواد معاني حقيقية انما يتم على القول بكون الاشتراك خيرا من المجاز وان

تحقق استعمالها في بعض المعاني في بعض المواد دون بعض بل استعملت في بعض في
معنى اخر فنقول ان ذلك دليل ظني على كون المعنى الذي لم يتحقق استعمال اللفظ
فيه في جميع المواد مجازا والا لزم ان يكون الهيئة حين تحققها في ضمن المادة التي لم
يتحقق استعمال اللفظ في هذا المعنى في ضمن هذه المادة مجازا بلا حقيقة و
هذا اما غير واقع او نادر الوقوع فالحمل عليه اما حمل على ما لم يثبت او على ما
يندر ثبوته وعلى التقديرين فالحمل عليه خلاف الظاهر فان قيل لا نسلم لزوم
المجاز بلا حقيقة اذ يكفي في عدم لزومه تحقق استعمال الهيئة في المعنى في الجملة
وان لم يتحقق في جميع المواد قلت على تقدير عدم لزوم ذلك يتم المقصود ايضا اذ
لا ريب في انه اذا كان للهيئة معنى يتحقق استعمالها فيه في جميع المواد وكان لها معنى
اخر لم يكن كذلك لحصل الظن بكون المعنى الاول حقيقيا والثاني مجازيا لان
تحقق الاستعمال في المعنى الحقيقي اكثر من تحققه في المجازي والظن يلحق الشيء بالاكثر
فنقول بكون المعنى المطرد حقيقة وغيره مجازا لكن هذا انما يتم على القول بكون
المجاز خيرا من الاشتراك كما لا يخفى والحاصل انه اذا كان للفظ معنيان احدهما
مطرد والاخر غيره حكم بكون الاول حقيقيا والثاني مجازيا على القول بكون المجاز
خيرا من الاشتراك وكذا اذا كان له معان احدها مطرد والباقي غيره واذا كان
له معان كان مطردها اكثر من واحد حكم بكون واحد من المعاني المطردة حقيقيا
ويكون الباقي مجازيا على القول المذكور ورابعها ان يكون المراد بالاطراد كون
المعنى ملحوظا في جميع استعمالات اللفظ والمراد بعدمه عدمه وعلى هذا المعنى ان لم يتحقق
في لفظ واحد كانا علامتين للحقيقة والمجاز لانه ان كان المعنى ملحوظا في جميع استعمالات اللفظ
وان كان استعماله في غير هذا المعنى حقيقيا البتة اذ خواص المعنى الحقيقي ان يكون
ملحوظا ولو في حين استعمال اللفظ في غير هذا المعنى وهذا واضح ومنه يلزم كون معنى غيره

كان هذا المعنى غير

ملحوظا في جميع الاستعمالات مجازيا اذ لو كان حقيقيا لزم كونه ملحوظا في جميع الاستعمالات
فان قيل كيف صح جعل عدم الاطراد بهذا المعنى علامة للمجاز مع تحققه في اللفظ
المشترك قلت المراد بكون عدم الاطراد علامة المجاز كونه علامة فيما لم يتحقق فيه
الاطراد بهذا المعنى والاطراد بهذا المعنى غير متحقق في الالفاظ المشتركة وخامسها ان
يكون المراد بالاطراد تحقق تبادر المعنى من اللفظ في جميع الموارد والمراد بعدمه
عدمه في جميع الموارد مثال الاول تحقق تبادر طلب الفعل حتما واستعلاء من
صيغة الامر في جميع الموارد ومثال الثاني تبادر كون الطلب فوريا منها في بعض
المواد والاطراد بهذا المعنى يصح التمسك به على الحقيقة ووجهه واضح بعد ما ثبت
كون التبادر علامة الحقيقة وكذا يصح التمسك بعدم الاطراد بهذا المعنى على المجاز
ووجهه انه ان كان سبب تبادر المعنى من اللفظ في بعض المواد دون بعض كاشفا
عن كون المعنى موضوعا له الهيئة في بعض المواد دون اخرى لزم اختلاف وضع الهيئة باختلاف
موادها وهو خلاف الفرض فيجب ان يكون سبب هذا التبادر شيئا غير الوضع فان
قيل لعل ان يكون هذا المعنى حقيقيا ويكون عدم تبادره في بعض المواد لمانع
قلت اولا ان الاصل عدم المانع وثانيا ان العلم بالوضع علة تامة للتبادر فلا
يمكن تخلفه عنه من جهة المانع فليتامل ومثل اطراد التبادر وعدمه اطراد الاستثناء
وعدمه فاثبات العموم ونفيه وابعد الوجوه الثلثة الاخيرة بكلامهم في مسئلة الاطراد
وعدم الوجه الاخير بل يمكن دعوى القطع بعدم ارادة ذلك من كلامهم نعم
هو في نفسه كلام متين مع قطع النظر عن حمل كلامهم عليه وتوجيهه بل ما ذكروه
من الامثلة في المقام يابى عن الحمل على الرابع ايضا كما لا يخفى الطريق الحادي عشر الاستعمال
يعني انه اذا علم استعمال اللفظ في معنى معين او معان كذلك ولم يعلم وضعه
لما استعمل فيه فيعرف بالاستعمال الوضع ولما كان دلالة الاستعمال على الوضع معركة للاراء

الفضلاء ومطرحا لانظار العلماء وكان للمسئلة صورا وشقوقا رتبنا الكلام في المقام على البحثين
البحث الاول في نقل الاقوال في دلالة الاستعمال على الوضع فنقول ان فيها اقوالا الاول عدم دلالته على شيء
من الحقيقة والمجاز مطلقا سواء تعدد المستعمل فيه او اتحد وسواء علمنا وضع اللفظ لواحد
معين او غير معين فيما تعدد المستعمل فيه ام لا وقد حكى القول عن جماعة وهو مقتضى اطلاق كثير منهم
ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص وقد نسب بعض المتاخرين القول لما
مشهور وليس كذلك لما ستعرف ان شاء الله تعالى الثاني دلالته على المجاز حكي عن ابن جني الثالث
دلالته على الحقيقة اذا اتحد المستعمل فيه والحقيقة في معنى والمجاز في غيره اذا تعدد وهو المشهور
الرابع دلالته على الحقيقة مطلقا تعدد المستعمل فيه او اتحد حكي ذلك عن السيد المرتضى
وجماعة منهم ابن زهرة قال المرتضى رضوان الله تعالى عليه في مفتاح كتاب الذريعة على ما حكي
عنه واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون
معلوما من حالهم بالضرورة ويتلوه في القوة ان يستعملوا اللفظة في بعض الفوائد ولا يدلونا
على انهم متجوزون بها مستعيرون لها فيعلم انها حقيقة انتهى كلامه وقد تكرر منه الاستدلال
بالاستعمال على الوضع في مباحث الاوامر والعام والخاص ثم انه قد ادعى بعض الاعاظم من المتاخرين
دفع الله قدره على انحصار القول في المسئلة في الاخيرين وعدم وجود قول اخر فيها ويدل على
ذلك وجوه منها اطلاق قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة والمجاز خلاف الاصل فان الاول
قابل لان يراد منه ان الاصل فيما استعمل اللفظ ولم يتميز الموضوع له عن غيره وشك في ان المراد الموضوع
له او غيره ان يحمل على ارادة الموضوع له ولان يراد منه ان الاصل فيما علم المستعمل فيه ولم يعلم كونه
موضوعا له او غيره ان يحمل المستعمل فيه موضوعا له وحيث كان قابلا لارادة المعنيين
فاطلاقه يحمل على ارادتهما معا والثاني ايضا قابل لان يراد منه ان ارادة المعنى المجازي فيما علم كونه
معنى مجازيا خلاف الاصل ولان يراد منه ان جعل المستعمل فيه مجازيا مع الشك في كونه
كذلك او حقيقيا خلاف الاصل وحيث كان قابلا لارادة المعنيين ايضا فاطلاقه يحمل على ارادتهما

ومن صرح بصلاحية قولهم المجاز خلاف الاصل للمعنيين المشار اليهما السيد عميد الدين
في شرح التهذيب فقال واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان
احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرائن كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته
منه ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا في معنى
معين كان اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقاد
كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في
الاول وانما الاحتمال في المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى اخر مناسب
له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم وانما الاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او لما يناسبه
انتهى كلامه رفع في الجنان الخلد مقامه فان قيل ارادة كلا المعنيين من كلا القولين خلاف
الظاهر اذ حمل اللفظ على المعنيين سواء كانا حقيقيين ام مجازيين او احدهما حقيقيا و
الاخر مجازيا على تقدير جوازه بعيد جدا فيحمل ان على القدر المتيقن المتفق عليه وهو
المعنى الاول لكل من القولين قلت انما يرد هذا لو كان كل من المعنيين معنى مستقلا
على حدة للقولين ولا يكون ارادة كل منهما من قبيل ارادة الفرد من العام والمطلق
وكونه كذلك اول الكلام بل الظاهر كونه من قبيل الفرد من العام والمطلق ومنها ان
الاصوليين تعرضوا في مسئلة تعارض الاحوال التعارض بين الاحوال الخمسة اعني المجاز
والاضمار والاشتراك والنقل والتخصيص ولم يتعرضوا التعارض بين الحقيقة والمجاز فيما
علم المستعمل فيه والحال لم يعلم كونه موضوعا له او غيره ولو لم يكونوا متفقين على جعل
المستعمل فيه موضوعا له في الصورة المفروضة لما كان وجه لتعرض التعارض بين كل واحد
من الاحوال الخمسة مع اخر وعدم التعرض لتعارض الحقيقة والمجاز في الصورة المفروضة مع تعرضهم
لتعارضهما فيما تعدد المستعمل فيه حيث تعرضوا لتعارض المجاز والاشتراك وهذا من اقوى
الشواهد على كون الاصل في الاستعمال الحقيقة في الصورة المشار اليها من الاصول المسلمة المتفق عليها

عندهم ومنها ان جماعة من الاصوليين ذكروا لكون المجاز خلاف الاصل وجوها بعضها
ينهض على المعنى الاول وبعضها ينهض على المعنى الثاني قال العلامة في التهذيب البحث
التاسع في انه خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حال التخاطب ولانه مع تجرده لو حمل
على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله
على الحقيقة والا لزم الاهمال ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة والمتوقف على
الاول اولى انتهى والدليلان الاولان يدلان على المعنى الاول والثالث يدل على المعنى
الثاني وقد صرح بذلك السيد عميد الدين بعد ذكره ما نقلنا عنه سابقا ونحو عبارة
التهذيب عبارة المحصول والمنهاج في الاشتمال على وجوه بعضها ناهض على المعنى الاول
وبعضها على المعنى الثاني ومنها ظهور عبارة المرتضى في الاجماع على الاصل على تقدير
وحدة المستعمل فيه فقال بعد اختياره اشتراك فعل الامر بين الوجوب والندب
لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والظاهر و
الشرع وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة
الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كالاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على
الحقيقة انتهى فقياسه الاستعمال في المتعدد على الاستعمال في الواحد يؤذن بالوفاق
على الاصل في المعنى الواحد ومنها دعوى العلامة في النهاية والرازي في المحصول الاجماع
على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ويظهر من كلامهما ما يدل على ارادتهما من الاصل
المعنى الثاني قال الاول عند ذكر الادلة على كون المجاز خلاف الاصل وللاجماع على ان
الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بير
فقال احدهما فطرها اي اي اخترعها وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق
حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملآنا فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة
ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة لما ساغ ذلك انتهى ومثله كلام الرازي ولا يخفى ان

استشهادهما بما فعله ابن عباس والاصمعي يدل على ان مرادهما من الاصل الذي
ادعيا عليه الاجماع انما هو الاصل بالمعنى الثاني البحث الثاني في تحرير محل النزاع
قال بعض الاعاظم ان محل النزاع في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ
الخالي عن النص والعلامة اذ لا ريب في ان مع وجود احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة
او المجاز ولا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان من علامات الحقيقة والمجاز
تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات
لا يخلو عنها شيء من الالفاظ لان الحصر فيها دائر بين النفي والاثبات وذلك لانه اما ان
يتبادر المعنى او لا يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى
او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علامتها والا فبالمجاز وح فلا يبقى
لهذا البحث موضوع يتنازع فيه لانتفاء الواسطة بين النفي والاثبات والجواب
عن ذلك وجوه الاول ان هذه العلامات انما يتمسك بها في الالفاظ المانوسة
الدائرة على السنة العرف المستعملة في محاوراتهم واما غريب اللغة وهي الالفاظ المهجورة
في استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق لغوية او مجازات بهذه العلامات
فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة
والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب المعنى ضياع عن الجهال
العرف بمعنى تلك الالفاظ لا لكونها حقائق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا
ظاهر والثاني ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بهما
وكذا الاستدلال بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بتبادر
المعنى وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة
بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة هو العلم
بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يقال التبادر امر وجداني

والشك فيه غير معقول فان من يرجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى من اللفظ
او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ
مع الشك في انه لنفس اللفظ او لامر يتصل به مما هو خارج عنه وهذا كثير و لذا
ترى انه كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كما في مسائل الامر
والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب يدعي انه المتبادر
من صيغة الامر عند الاطلاق وان فهم الطلب منه لكونه داخلا في مفهوم الايجاب
والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم من صيغته ليس الا الطلب والوجوب في
العرف انما يفهم بواسطة القرائن والعادات العامة والخاصة ومن لم يرجح احد الامرين
يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال بهذه العلامات
انما يصح مع انتفاء المعارض من نص او علامة اخرى فاما مع وجود المعارض فقد
يحصل الشك قطعا ولا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل
من رجحان المجاز او الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة في علامة
التبادر مبني على ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ
وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى منه او ان علامة الحقيقة عدم تبادر غير المعنى
وعلامة المجاز تبادره منه وقد عرفت فيما سبق ان ذلك خلاف التحقيق
وان الصحيح ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره
منه والواسطة بينهما ظاهر فيلحقها حكم الاصل وح فيبقى الكلام في صحة السلب
خاصة وقد عرفت الجواب هذا كلامه رفع مقامه البحث الثالث في ايراد حجج
الاقوال فنقول حجة القول الاول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعام لا
يدل على الخاص بشيء من الدلالات لا يقال انه منقوض باصالة حمل اللفظ على المعنى
الحقيقي مع ان الاستعمال ونحو ذلك اعم وبحمل المطلق على الفرد الشائع وباصالة

حمل فعل المسلم على الصحة ونحو ذلك لانا نقول من الواضح انه لا دلالة للعام من حيث
هو عام على الخاص وكلما كان بخلاف ذلك كالامثلة المذكورة فانما هو بضميمة
مقدمة خارجية فالاصل عدم حمل العام على الخاص الا ما خرج بدليل حجة القول
الثاني ان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالغالب وفيه اولا
انه لو تم هذا لزم حمل الالفاظ المجردة عن القرائن على معانيها المجازية اذ لا يكون
الحقيقة ح هي الاصل الراجح والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وثانيا انه
لو كانت غلبة المجاز على الحقيقة موجبة لتقديمه عليها لكان احق المجازات بالتقديم
على الحقيقة واولاها بالترجيح عليها تخصيص الفاظ العموم فانه قد بلغ من الشيوع
والغلبة حدا لم يبلغه شيء من انواع المجاز وقيل في المشهور ما من عام الا وقد خص
ومع ذلك فقد اطبق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها التي هي الاستغراق
ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص وكثرته ولا جعله مانعا عن الحمل
على الحقيقة فضلا عن ان يرجح به المجاز وثالثا ان لغلبة المجاز معان الاول
ان المجاز في الالفاظ في اكثر من معنى اغلب من الاشتراك وهذا معنى صحيح يبنى عليه
قولهم المجاز خير من الاشتراك الثاني ان ما يمكن ان يصير معنى مجازيا اكثر من المعنى
الحقيقي وهذا ايضا صحيح كما لا يخفى الثالث ان ما صار مجازا بمعنى انه استعمل فيه اللفظ
مجازا اكثر من الحقيقة بحسب النوع وهذا ايضا صحيح والرابع ان ما يمكن ان يصير مجازا
لكل لفظ خاص اكثر من الحقيقة وهذا ايضا صحيح والخامس ان ما صار مجازا لكل لفظ
بالفعل اكثر من الحقيقة والكلية في هذا القسم ممنوعة اذ ربما لم يستعمل لفظ خاص
في معناه المجازي او يتساوى الحقيقة والمجاز فيه والسادس ان الاستعمالات الشخصية
المجازية الواقعة في اللغة اكثر من الاستعمالات الشخصية الحقيقية والسابع ان الاستعمالات
المجازية الشخصية لكل لفظ اكثر من الاستعمالات الشخصية الحقيقية والغلبة بالمعنيين الاخيرين

المستعمل فيه

ممنوعة بل الحق ان اكثر لغة العرب حقائق كما يظهر من الاستقراء ح نقول ان اراد بالغلبة
غير المعنيين الاخيرين ففيه انه لا يثبت مدعاه كما لا يخفى وان اراد بها الاخيرين فهما ممنوعان
ورابعا انه ان اراد من اكثرية المجاز على الحقيقة فيما الكثيرة فيما اكثرية ثبت للفظ حقيقة ففيه انه
لا يثبت مدعاه كما لا يخفى وان اراد اكثريته فيما لم يثبت له حقيقة ففيها المنع وخامسا انا
نتيقن بتحقق الحقيقة قبل المجاز وذلك في تحقق المجاز قبل الحقيقة وقول ابن جني يستلزم
حمل المشكوك فيه على ما هو مشكوك التحقق ولا ريب ان الحمل على متيقن التحقق اولى احجز
الاول من القول الثالث اعنى دلالة الاستعمال على الوضع في متحد المعنى وجوه منها ان ظاهر
استعمال اللفظ في المعنى الواحد ان يكون حقيقة فيه فان المشاهد من احوال
الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل
في غيره اعتقدوا انه موضوع له معين بازائه لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل
الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى بوجدانه في اللغة مستعملا فيه وان عرض لهم التردد
في ذلك بعد ظهور التعدد فان تعريف اللغات بطريق النص غير معهود بين اهل اللغة
وانما تعرف اللغات غالبا باستعمال اربابها وبواسطة الترديد بالقرائن كما في تعليم الاطفال
ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة متى رأى اهل اللغة يستعملون اللفظ ويريدون به معنى ترجح
عنده كونه حقيقة فيه موضوعا بازائه وكل من حصل لغة لم يزد على ان تتبع استعمالات
اهلها وادعاء توقفهم في الحكم بالوضع الى ظهور النص او شيء من الامارات المقررة ليس
بمسموع ومنها انه لو لم يكن اللفظ حقيقة فيما كان المستعمل فيه واحدا لكان مجازا لا حقيقة
له اما انه مجاز فلان المفروض انه قد استعمل فيه استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح لا يخرج
عن الحقيقة والمجاز وليس حقيقة بالفرض فيكون مجازا واما انه لا حقيقة له فلانه
لم يستعمل فيما وضع له واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق والمجاز
الذي لا حقيقة له اما ممتنع كما عليه جماعة او ممكن غير واقع او واقع نادر وعلى التقادير

فالحمل على المجاز بلا حقيقة غير جائز اما على التقدير الاول فواضح واما على غيره فلان
الحمل على كثير الوقوع اولى من الحمل على ما لا وقوع له او نادر الوقوع الحاقا للشيء بالغالب
ومنها ان الحقيقة اولى يجب من المجاز فيجب ترجيحها مع الشك بيان الاولوية ان المجاز
يتوقف على لفظ نقل عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما مع القرينة فهو لا محالة
يستدعي امورا اربعة وضعا اولا للمعنى ونقله عنه الى اخر وعلاقة بين المعنيين
وقرينة صارفة عن الاول والحقيقة انما تتوقف على الاول خاصة فكانت اولى
ومنها ان اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند
الاطلاق اذ ليس هناك معنى اخر بالفرض حتى يسابقه في الفهم والتبادر للمعنى
دليل الحقيقة فان قلت اتحاد المعنى المستعمل فيه مجرد فرض لا تحققه فان ما
لجملة من الالفاظ نرى انه يستعمل في اللغة اكثر من معنى ووجود لفظ لا يستعمل الا
في معنى واحد وان كان ممكنا عقلا الا انه ليس من الالفاظ ما يمكن لنا
القطع بكونه كذلك قلت ليس المراد من اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل اللفظ
في معنى واحد ولا يستعمل في غيره اصلا لا حقيقة ولا مجازا حتى يرد ان وجود
مثل ذلك في اللغة غير معلوم بل المراد منه ان يكون المعنى الذي يحتمل كون
اللفظ مستعملا فيه على وجه الحقيقة واحدا سواء استعمل في غيره على وجه
المجاز او لم يستعمل في غيره اصلا وهذا في اللغة كثير جدا فلا تغفل ومنها
انه لما ثبت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة بمعنى وجوب حمل اللفظ على
معناه الحقيقي مع انتفاء الصارف عن الارادة ثبت الاصل بالمعنى الذي
نريد هنا ايضا اذ المفروض ان اللفظ لم يستعمل الا في معنى واحد فاذا كان المستعمل
فيه هو المعنى الحقيقي لزم كون اللفظ حقيقة فيه قطعا لا يقال اتصاف المعنى
بكونه حقيقيا فرع الاستعمال فيه فاذا لم يعلم ذلك لم يمكن الحكم بارادته منه لانا

نقول السبب المقتضي لحمل اللفظ على المعنى ليس الا وضعه له وتعيينه بازائه واما
الاستعمال فذلك لا دخل له في اقتضاء الحمل اصلا وان توقف عليه اطلاق اسم
الحقيقة عرفا ووصف المعنى بالحقيقة في الاستعمال محمول على الحقيقة بالقوة او منزل
على الغالب فلا اشكال فان قيل مرجع الاصل بالمعنى الاول الى ان الراجح ارادة الحقيقة
مع العلم بالوضع والشك في تعيين المراد وبالمعنى الثاني الى ان الراجح اعتقاد الحقيقة
مع العلم بالمراد والشك في ثبوت الوضع فالاصلان المذكوران متنافيان قطعا فكيف
يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر قلنا لا تنافي بين الاصلين المذكورين لان
العلم بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الاول هو العلم بثبوت الوضع في نفس الامر سواء
كان الموضوع له معينا عند السامع او مبهما فانا نعلم قطعا ان المقتضي لارادة الموضوع له
من اللفظ الا وضع اللفظ له واما علم السامع بالتعيين فذلك لا دخل له في اقتضاء
ارادة الموضوع له ووجوب حمل اللفظ عليه وان كان له دخل في تعيين المراد و
تشخيص المعنى فانه ان علم ان اللفظ حقيقة في هذا المعنى المعين علم ان مراد المتكلم
منه ذلك المعنى بعينه من دون تردد واما اذا علم انه حقيقة في معنى ولم يعلم ان ذلك
المعنى ما هو فانه وان علم ان المراد من اللفظ معناه الحقيقي الا انه لما كان المعنى
الحقيقي مبهما عند السامع لم يحصل له القطع بتعيين المراد من اللفظ ح فلا فرق بين
صورتي العلم بالتعيين والجهل به من حيث الحمل بارادة الموضوع له في نفس الامر وانما
الفرق بينهما من حيث الاجمال والبيان في المعنى المراد وهذا لا يقدح في اصل الارادة
كما هو واضح ثم ان الجهل بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الثاني يتصور على وجهين
احدهما جهالة الوضع نفسه كما اذا تعددت معاني اللفظ وكان اللفظ حقيقة
في احدها واشتبه حال الباقي فان الشك هنا في اصل الوضع وثانيهما الجهل
بتعيين الموضوع له كان نعلم ان اللفظ موضوع لمعنى ويحصل الشك في تعيين ذلك

فان الوضع في الجملة وان كان معلوما في مثل ذلك الا ان الجهالة فيه متحققة
ايضا بالقياس الى خصوص المعنى فهذا القسم قد وجد فيه كلا الشرطين شرط الاصل
بالمعنى الاول وهو العلم بالوضع في الجملة والاصل بالمعنى الثاني وهو عدم العلم
بثبوت وضع اللفظ لمعنى بعينه فبمقتضى الاصل بالمعنى الاول يجب ان يكون المراد
من اللفظ معناه الحقيقي الذي وضع اللفظ بازائه لوجود شرطه وهو العلم بثبوت
الوضع في الواقع فمتى فرض ان المستعمل فيه واحد ليس الا تعين ان يكون المستعمل
فيه هو الموضوع له قطعا والعلم بالمعنى المراد بمقتضى القرينة لا ينافي التمسك بالاصل
الاول فان كلا من الوضع والقرينة امارة موجبة للعلم بالمراد فلا يمتنع اجتماعهما
في شيء واحد فان الممتنع توارد العلل دون اجتماع الامارات وانما اعتبروا الجهل
بالمراد لان ثمرة الاصل المذكور انما تظهر اذا كان المراد مشتبها اذ مع العلم لا حاجة
الى التشبث بالاصل لثبوته بالقرينة واعتبار الجهل بالمراد لتحقيق فائدة الاصل
وليس شرطا في حجيته واعتباره ولا يبعد ان يكون المراد من الجهل بارادة المعنى
هو فرض كونه مجهول الارادة بان يقطع النظر عما يدل على ارادته ولا يلتفت الى
ذلك حتى يصح الاستناد فيه الى الاصل وهذا كما في جميع المطالب المستدل عليها
بالوجوه المتعددة فانه في كل دليل منها يفرض المطلوب مجهولا ويقطع النظر عما عداه
من الادلة الاخر ليحصل بذلك الدليل والجهل بهذا المعنى لا ينافي العلم كما لا
يخفى ومنها ان المعهود من اهل اللغة في بيان الوضع وتعريفه هو الاستعمال والترديد
بالقرائن واما التصريح بالوضع كان يقال وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى او هذا
اللفظ موضوع لهذا المعنى فذلك غير معهود منهم بل لا يكاد يتحقق ذلك الا في وضع
الاعلام والعرفيات الخاصة واما الاوضاع الاصلية فطريق تعريفها بحكم العادة
هو الترديد بالقرائن والعلم بالوضع بهذا الطريق لا ينفك عن العلم بالاستعمال مع

ثبوت الامرين الوضع والاستعمال فلا ريب في ثبوت الحقيقة والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول غير خفي على المتامل وفيه منع كون دابهم تعريف الوضع بمجرد الاستعمال ما لم يبلغ حد الترديد بالقرائن والمطلوب اثبات كون مجرد الاستعمال دليل الوضع ومنها الاجماع المستفاد من كلام المرتضى والعلامة والرازي وعلى كون الاصل في الاستعمال الحقيقة في متحد المعنى وقد مر بيانه في البحث الاول وقد صرح بعض افاضل السادة المتاخرين اعلى الله مقامهم ودفع الله قدرهم بالاجماع المزبور حجة الجزء الثاني من القول الثالث وجوه منها ان الحقيقة موقوفة على الوضع الحادث والاصل عدمه واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايضا الا ان الوضع الاول يكفي لصحته بخلاف الحقيقة الثانية لا يقال هذا معارض بتوقف المجاز على العلاقة والاصل عدمها لان العلاقة لا بد منها في محل النزاع والا لوجب القطع بالحقيقة لانتفاء شرط المجاز على انا نقول لا يجوز نفي العلاقة بالاصل اذ نقطع بان بين كل معنيين اما مناسبة خاصة هي عبارة عن احدى العلائق المعتبرة في المجاز او مناسبة اخرى غيرها او مباينة وكما ان الاصل عدم الاولى كذلك الاصل عدم الاخيرتين ودعوى ان المناسبة مطلقا امر وجودي يجري فيها اصل العدم والمباينة عدمي لا يجري فيها ذلك مدفوعة بانه ان اريد بكون المباينة عدميا انه اخذ في مفهومها العدم ففيه انه لا يلزم منه كونها عدما في الخارج حتى لا يصح نفيها باصل العدم كالعمى وان اريد به انه عدم في الخارج ففيه منع واضح اذ الحق ان كلا من المناسبة والمباينة موجود وانما اعتبار انهما منتزعان من الطرفين فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل المصحح من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني دون الاول فيصح نفيه بالاصل واما الالتفات

الى المصحح فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة يجب الالتفات الى الوضع فيحصل التساقط بينهما ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض ومنها غلبة المجاز في اللغة فان اكثر الالفاظ المستعملة في معان متعددة مجاز فيما عدا واحد منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك بل لا نسبة له اليه كما صرح به المحققون ويشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة ومتى كان المجاز غالبا تعين الحمل عليه لان المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به ومرجع الغلبة المذكورة الى غلبة المجاز على الاشتراك وهي بهذا المعنى مما لا ريب فيه وان توهم خلافه من رجح الاشتراك ومنها ان الغرض الاصلي من الوضع انما هو دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد اذ الدلالة بالقرينة موجودة في المجاز والغرض المذكور لا يتاتى مع تعدد الوضع لاحتياج دلالة المشترك على المراد الى القرينة فالاصل بالنظر الى المقصود الاهم من الوضع انما هو الوضع للمعنى الواحد حجة القول الرابع وجوه منها ما تمسك به في الذريعة والغنية على ما حكي عنهما من ان لغة العرب انما تعرف باستعمالاتهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا بانه حقيقة فيه فكذلك اذا استعمل في المعنيين المختلفين وجوابه انا قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع بها في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا اطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد ولكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما المسلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة فان اراد انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا الوحدة منعنا ذلك اذ ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة وان اراد انا نقطع بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس

بعض

المتعدد على المتحد لفوات جزء العلة في المقيس فينتفي المعلول فيه فان قيل هب سلمتم دلالة الاستعمال على الحقيقة لكنكم القول باستقلاله في الدلالة فان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها وان من لم يعرف اللغة متى راى اهل اللغة يستعملون اللفظ في المعنى ترجح عنده انه حقيقة له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفاءها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة المقتضية للحكم قلنا لا نسلم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضي استقلاله في الدلالة فوله الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق مسلم لكنا قد وجدنا الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى ولا يستعمل في غيره فانهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك في ذلك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة ووضع معلوم ثم وجدوه مستعملا في غيره فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال ولذا ترى ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بنص او امارة اوجب لهم العدول عما هو الاصل بعيد جدا سيما اذا اشترطنا في التجوز العلم الضروري ولو تعتبر في دلالة الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تقارب الاستعمالات على ما صرح به السيد فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون بعضه كيفية الاستعمال مختلفة وذلك لا

يوجب

يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر في الدلالة على الحقيقة وايضا فان الفقهاء والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد فانهم كما ترى يختلفون في ذلك والاكثرون منهم على نفي الدلالة فلو كان مجرد الاستعمال في العرف والعادة دليلا على الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد وكما اتفقوا على الدلالة على الواحد ولا وقع الخلاف عن المسئلة فان الامر الذي ترجع اليه دلالة العرف والعادة لا يكاد يشتبه على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذي هو بهذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله في المتعدد حتى صارت الدلالة في الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني وما تاثير الاتحاد في ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد كان بحيث متى اطلق فهم منه ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الانحصار فيكون حقيقة فيه اذ لا نعني بالحقيقة الا ما يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل في معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا لما كان من الامر الراسخ في الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يراد من اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن الصوارف فمتى استعمل لفظ في معنى ولم يستعمل في غيره كان ظاهر ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع اللفظ بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا في معان متعددة فانا نعلم بالاستعمال كونه حقيقة فيها في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا نعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم الاستعمال بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم

على تقدير العلم باتحاد معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ فى معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك لاحتمال التعدد المانع من القطع بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال فى مثله دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم بانحصار المعنى فى واحد بعيد الحصول جدا فى الالفاظ التى يحسن فيها البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضى التخصيص بالامر النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل فى معنى فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه حكم المعنى المعلوم الاتحاد فى الاستعمال والحمل فى عدم التزامهم نصب القرينة وعدم توقفهم فى فهم المقصود على ورودها وذلك اما لاجل ما رسخ فى اذهانهم من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم خلافه على ما يقتضيه تعلق الاصوليين بطريق العرف والعادة فى حجية الاستصحاب او لما عرفوا من ابتناء امر اللغة واساسها على اتحاد معانى الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الافراد فى اللغة على الاشتراك واذا كان طريق الناس فى الالفاظ على ما وصفناه من البناء على الاتحاد فيها الى ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال انما لم يقدح فى الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد لا لحصول الدلالة مع التعدد كما ظن ومنها ما تمسك به فيهما على ما حكى من ان الحقيقة هى الاصل فى اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة فى اللغة ولا مجاز له ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له فى اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هى التى يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما يعدل عنه الى المجاز بالدلالة وفيه ان للاصل معنيان احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه مراد فى الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يصرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما استعمل فيه اللفظ ولم يعلم

انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة الى ان يدل على خلاف ذلك دليل وللاصل بالمعنى الثانى موردان الاول ان يكون المعنى الذى يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه معنى واحدا والثانى ان يكون ذلك متعددا واصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت لا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى الثانى فى المورد الاول ثابت قد حكى الاجماع عليه ولكنه فى المورد الثانى محل خلاف معروف وموضع نزاع مشهور فان اريد بالاصل المذكور فى الدليل المعنى الاول والمورد الاول من المعنى الثانى فهو مسلم ولكن لا يجدى نفعا فى اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه وفقد الدليل عليه قوله بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة ولا مجاز له ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له فى اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل يستعمل فيما يناسبه مجازا اذ ليس ما نعا من عقل او نقل يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتاخرين الى ان المجاز الذى لا حقيقة له امر جائز لا امتناع فيه قال الشيخ فى العدة وليس لهم ان يدعى ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ان يقول ان المجاز طار والحقيقة هى الاصل بدلالة انه يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة له فيعلم بذلك ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذى ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة وضعوا على انها اذا استعملت فى شىء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها فى غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظة فى شىء من المعنيين ثم بطرء على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا فى الحقيقة وربما استعملوها اولا فى المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال بنفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيحصل ما ابتداء باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول ذلك واما ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما

هو استعماله فيه ففيه ما عرفت من ان التجوز فيما ناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضى حصول الاستعمال اذ ليس كل ما يقصد من الشىء يترتب عليه ثم لو اكتفى فى صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضى ثبوت اصل الحقيقة فى المورد الاول والكلام هنا فى الثانى فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع اخر للفظ سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلت استقلال الحقيقة بالاطلاق لا تاثير له فى ترجيح الحقيقة على المجاز فى مقام الشك فى تحقق الوضع كما هو الظاهر فان استقلال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة فى المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم حصول الظن بالوضع بواسطة الاستقلال فاعتبار مثل هذا الظن فى المسائل اللغوية غير مسلم فان طريق اثبات اللغة هو النقل دون العقل على انا لو سلمنا ذلك كله فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود ههنا اثبات ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة لا يقتضى كونها هى الظاهر فى الاستعمال فلا يتم التقريب ومنها ما تمسك به الذريعة على ما حكى وحاصله انه اذا ثبت استعمال اللفظة فى اكثر من معنى مع عدم ثبوت مجازية شىء من المعانى المستعمل فيها بتنصيص اهل اللغة ولا بالضرورة من حالهم فاما ان يكون حقيقة فى الكل او مجازا فيها او حقيقة فى بعض مجازا فى اخر والاول هو المطلوب والاخيران باطلان اذ لو كان المستعمل فيه مجازا

اصلنا ذلك بتنصيص اهل اللغة او بالضرورة من مداخلتهم ومعاشرتهم وملاحظة استعمالاتهم كما علم ذلك فى استعمال الاسد والحمار فى الرجل الشجاع والبليد مجازا وعلم الحذف والزيادة فى نحو قوله تعالى وجاء ربك وليس كمثله شىء ودعوى معرفة مجازية ما نحن فيه بالنظر والاستدلال اخرجه له عن نظائره وهو دليل على بطلان المجازية وفيه ان دعوى انحصار طريق المجاز فى النص والضرورة مما لا شاهد له ولا برهان عليه واستدلال الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات وبمقتضى الاصول والضوابط شائع معروف بحيث لا يمكن انكاره ورده وهذا هو الباب عظيم من ابواب اصول الفقه ولا ارى السيد يلتزم ذلك كيف ومصنفاته خصوصا ما القرن فى الادب مشحونة باثبات التجوز بالاستدلال والقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم عنده بالضرورة وانما ذكر فيها الاستدلال على سبيل التنبيه خروج عن الانصاف وايضا اى فرق بين التجوز وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها باسرها ولم يجز الاستدلال فى خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال فى الجميع ولكنه معهود فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا له ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه كونه غير معهود والا كفى فساده فى نفسه عن الاحتجاج عليه بعدم المعهودية وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفى الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة فى المعنى الثانى لوجب ان يكون منصوصا عليه فى اللغة او معلوما بالضرورة والتالى باطل لان الوضع الثانى لو كان ضروريا او منصوصا لارتفع الخلاف فالمقدم مثله فوجب القول بانه مجاز فى ذلك فان قيل لعل الوضع للثانى بطريق النظر والاستدلال دون النص والضرورة قلنا كيف وجب فى كل شىء استعمله اهل اللغة وارادوا به معناه الذى وضع له مثل حمار واسد فى الحيوانين المعروفين وقوله تعالى اتى امر الله واذا جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول العلم الضرورى بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم

يجب مثله هنا فكيف وقف الوضع في هذا الموضع على الاستدلال ولابد مثله
في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف قرره الفقهاء
والاصوليون ولم ينكره احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك في خصوص الوضع ولا
فرق بينه وبين غيره من المطالب فكما جاز ذلك في غير الوضع جاز فيه الى اخر ما ذكرنا
هناك قلنا ما ذكر يجري في المجاز حرفا بحرف وبالجملة نحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز
بالدليل واثبات الحقيقة به فان جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع امتنع والفصل
بينهما فصل بين المتماثلين لا فصل بينهما وليس للسيد ان يقول ان الحقيقة في جميع
الالفاظ يعرف بالنص والضرورة ايضا كالمجاز من دون حاجة الى نظر واستدلال
اذ لو كان كذلك لزم ان يكون المسائل التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف
المشهور كمسئلة الفاظ العموم ومسائل الامر والنهي وغيرهما ضرورية معلومة لنا بالضرورة
او منصوصا عليها في اللغة وذلك باطل بالضرورة وايضا لو كانت تلك
المسائل ضرورية لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف ثم ان ما ذكره لو صح
فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع واما ان ظاهر الاستعمال هو الاشتراك والوضع
للجميع فليس فيما ذكر دلالة عليه قطعا كما لا يخفى ومنها ان الاشتراك اكثر في اللغة فيكون
الحمل عليه اولى مع الاشتباه اما الاولى فلان الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها
مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء
والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب واما الاسماء
فان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا ضم اليها الافعال والحروف غلب
الاشتراك على الانفراد واما الثانية فلان المظنون لحوق المشتبه بالاعم الاغلب وفيه
اولا ان ما ذكره في النهاية من ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر واشتراك
الافعال والحروف لا يجدي نفعا في ذلك وثانيا منع اشتراك الافعال والحروف قول

والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما يشهد بتعدد معاني الحروف
وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا قلنا بترجيحه على المجاز وفي البناء عليه هيهنا دور ظاهر
والظاهر ان الحروف باسرها حقائق في معانيها المعروفة التي يغلب استعمالها فيها
فالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع والفاء للتعقيب و
هكذا سائر الحروف فانها وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها
واحد وهو معناها المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات
لتبادر غيرها من اللفظ وندرة استعماله فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة في ثبوت
اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها قوله وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل
مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك
بين الوجوب والندب قلنا لا نسلم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان
استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء باطباق ائمة
اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة
قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع الخلاف
في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والاشتراك
هو مذهب البعض ولا حجة فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي
الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلي عن القرائن لا يحمل
الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا لقرينة وهذا شان الحقيقة والمجاز وايضا من
المناسب ان للحال صيغة خاصة كما لغيره ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال
مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه وقال الحكماء ان الحال ليس بزمان
موجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التنصيف تثليثا واجيب
عن ذلك بان الحال عند النحاة غير الان المختلف في كونه زمانا بل هو على جنبي الان

من الزمان مع الان سواء كان الان ايضا زمانا او الحد المشترك بين الزمانين ومن ثم
نقول ان يصلي في قولك زيد يصلي حال مع ان بعض صلوته ماض وبعضها باق فجعلوا
الصلوة الواقعة في الانات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال وبالجملة فالامر في المضارع ملتبس
والحال فيه مشتبه وليس الاشتراك فيه متفقا عليه ولا له دليل واضح مستند اليه ولا
حجة الاجماع عليه او امر ثابت بالدليل والظاهر ان القائل باشتراك المضارع بين الحال
والاستقبال من قال بترجيح الاشتراك على المجاز وقد بني الامر في هذا الفرع على ما تقرر
عنده من حكم الاصل فلو بني الحكم في الاصل على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان
فيه دور واضح واما الامر فالحال فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله في غاية الظهور
والجلاء والقول بالوجوب فيه هو المشهور بين الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك
فيه نادر جدا ومستنده ليس الا ترجيح الاشتراك على المجاز فالبناء عليه يستلزم المحال ثم
انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز ليثبت رجحانه
عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه رجحانه بالقياس اليه دون المجاز كما هو
واضح ومنها ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك
اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه
قد لا يطرد ومنها انه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه
ومنها انه يصح منه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام ويحصل الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف
المجاز فانه قد لا يصح التجوز منه ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع نفي الاخر بخلاف
المجاز فانه لا يتعين بتعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى القرينة
وفي المجاز لا بد من القرينة القوية التي تعادل اصالة الحقيقة وتزيد عليها واما مفاسد
المجاز فمنها ان المجاز يتوقف على القرينة والوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف
على جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطاء مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليه

اوخفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطاء بخلاف
المشترك فان السامع مع القرينة يحمله على ما تعينه وبدونها يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطاء
وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك فانه لا مخالفة فيه
وان شاركه في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي المجاز
للدلالة لا يقال هذا معارض بمثله فان للمجاز فوائد لا توجد في الاشتراك وللاشتراك
مفاسد لا توجد في المجاز واما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتعال الراس
شيبا ابلغ من الشيب ومنها انه قد يكون اوفق للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية
او عذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة واما للمقام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه
بمنزلة دعوى الشيء ببينة وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس
ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع والمطابقة والمقابلة والجناس والروي
واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه
مع القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضد
او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدين او نقيضين كالجون للابيض والاسود
والقرء للطهر والحيض والامر للاباحة والتهديد على القول به فانه اذا اطلق اللفظ
واريد به احد المعنيين وفهم الاخر بتخيل قرينة فهم ما هو في غاية البعد من المراد
كما اذا فهم من قوله تعالى ثلثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله تعالى فاذا حللتم
فاصطادوا التهديد والمراد الاباحة بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم ضد المراد منه
لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه وان كان بتنزيل التضاد منزلة التناسب
لمشاكلة او تهكم او تمليح ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه
يكفي فيه قرينة واحدة لانا نقول ما ذكرتموه في معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة فان
ما ذكر من فوائد المجاز لا يختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك فان المشترك

ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك استر العين دون ان تقول الذهب والفضة واوفق للطبع كالليث للغضنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب من العناكب وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد يحصل بالمشترك ايضا المطابقة والمجانسة والتورية وغيرها من المحسنات البديعية فان كل ما يتحقق منها بالمجاز يتحقق بالاشتراك واذا اشتركت فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز بها واما مفاسد الاشتراك فعلى تقدير تسليمها معارضة بمفاسد المجاز على ما بيناه فيبقى فوائد الاشتراك سليمة عن المعارض فيترجح بها الاشتراك واجيب عنه بوجهين الاول انه ان اريد ان وجدان الفوائد وفقدان المفاسد مظنة لكثرة الوقوع والدوران ففيه بعد تسليم انه انما يجدي نفعا مع جهالة تحقق الغلبة في جانب المجاز وهو غير مجهول بل غلبته على الاشتراك معلومة وان اريد كونه مرجحا للاشتراك على المجاز في نفسه مع قطع النظر عن كونه مظنة لذلك ففيه بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك انما يتجه لو لم يعارضه غلبة المجاز وهو معارض بها والترجيح لها لان اولوية كثرة الوقوع في جانب الاشتراك التي هي مظنة الغلبة لا يقاوم ولا يكافؤ نفس الكثرة والغلبة في جانب المجاز اذ الظن الحاصل من الثانية اقوى من الحاصل من الاولى الا ترى ان من راى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل فيه العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحانه واولويته واعترض عليه بان اكثرية الفائدة هنا توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع عنه العدول من الراجح الى المرجوح واما اكثرية الوقوع فلا يفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين مثال العالم والجاهل ظاهر فان الاولوية في العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة هنا اولوية الجعل والصدور الثاني ان غلبة وقوع المجاز مفيد للعلم بعدم كون الاشتراك اكثر فائدة من المجاز والا لكان الاشتراك اكثر وقوعا ومنها ان الالفاظ باسرها مشتركة باسرها

فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على ما قال النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض اذ من وضرب اسمان لهذين اللفظين اللذين هما فعل وحرف والجواب عنه ان هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكر دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين فاذا زاد ان المعاني التي صارت الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازات فانه لو فرض ان المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافاة لعموم الاشتراك واحاطته بجميع الالفاظ ويمكن الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ حقائق في انفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا ان يبنى على رجحان الاشتراك على المجاز مع الدوران فيلزم الدور فان قيل المجاز ملزوم العلاقة ولا علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ كان استعمالا للفظ المدلول في الدال فان قيل علاقات المجاز محصورة وليس هذه منها قلنا اولا لا نسلم الحصر فان الضابط تحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة سلمنا الحصر لكن نقول المجاورة في الخيال يشمل مثل هذا اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور وكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب عنه فلو استعمل كان استعمالا للفظ المسبب في السبب او استعمالا للموضوع لاحد المتجاورين في الخيال في الاخر وبدل على ان اللفظ مجاز في نفسه لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة وانما يفهم منه اللفظ اعني زيد بواسطة القرائن وتبادر الغير وتوقف الفهم على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه ايضا لكن لا يقتضي الاشتراك حتى يلزم

رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى الى متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرها وحمل المعنى في كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد وقد يقال انه لا ريب في ان نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا مفر عنه وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه يعم اللفظ فالاولى ان يقال ان الظاهر من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا فيدخل اللفظ الموضوع للفظ اخر كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل بالاعتبار سلمنا ثبوت الاشتراك في اللفظ بواسطة وضعه للمعنى ولنفسه ولكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل لما يحصل من وضع اللفظ لنفسه وهو خلاف المدعى فان المقصود ترجيح الاشتراك المسبب عن وضع اللفظ لما يغايره خاصة فما دل عليه الدليل هو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المدعى وما هو المدعى وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاخص اي الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان فانما يقتضيه على الوجه الذي تحققت الغلبة فيه ان عاما فعام وان خاصا فخاص والوجه الذي به تحققت الغلبة ههنا يعم اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون اللازم منه كذلك ولا ريب في كونه خلاف المقصود البحث الرابع انه اذا استعمل اللفظ في معنيين لا يعلم كونه حقيقة فيهما فاما ان يعلم انه حقيقة في احدهما او لا يعلم ذلك وعلى الاول فاما ان يعلم المعنى الحقيقي المقطوع به بعينه او لا فهذه ثلث صور الاولى ان يعلم انه حقيقة في معنى بعينه ويشك في الاخر انه حقيقة ايضا ليكون مشتركا او مجازا ليكون حقيقة ومجازا ولا ريب في ان التحقيق في هذه الصورة يتبع النزاع المتقدم الثانية ان يعلم انه

حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الاخر والظاهر دخول هذه الصورة في محل النزاع ايضا فان تقرير الادلة من الجانبين ليس متوقفا على تعيين المعنى الحقيقي وتمييزه عن المشكوك فيه وقد يقال ان عدم التمييز بين المعنيين يقتضي تردد الذهن بينهما ناشئا عن غلبة استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد بهذا المعنى نعم يحصل فيها التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لغة لهما معا او لاحدهما خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة فان اريد ان عدم التمييز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى فان عدم التمييز بين المعنيين بمعنى عدم الفرق بين ما هو موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى تسابقهما الى الفهم وانتفاء التبادر من احدهما اذ قد لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او هجر المعنى مع الشك في الوضع وان اريد ان عدم التمييز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم بالوضع لهما ضرورة الثالثة ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة ايضا يدخل في محل النزاع لرجوعها الى الثانية بعد سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه كونه مجازا لا حقيقة له وهو اما ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه المشتبه فانه حتى بطل هذا الاحتمال فيه دار امره بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة الثانية لان بطلان كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما من غير تعيين البحث الخامس انه اذا استعمل اللفظ في معنيين مندرجين تحت مفهوم كلي كاستعمال صيغة الامر في الوجوب والندب المندرجين تحت الطلب المطلق

وذلك دليل الاشتراك فقيل ان تعدد الذهن يقتضي الاشتراك لكان التردد صح

وفي المرة والتكرار المندرجين تحت الماهية من حيث هي هي في كونه موضوعاً لكل
منهما حتى يكون مشتركاً او لاحدهما خاصة حتى يكون حقيقة ومجازاً او للقدر المشترك
بينهما وجوه وقد ذهب بعضهم الى الاخير فراراً عن التجوز اللازم في الثاني والاشتراك
اللازم في الاول ودعوى لزوم التجوز في المعنيين في الاخير كلزومه في احد المعنيين
وفي القدر المشترك بينهما في الثاني فيتساويان مدفوعة بان اللازم في الاخير ليس من اللازم
في الثاني فلا يتساويان وقد يحتج للاخير بوجهين اخرين الاول ان وضعه للقدر المشترك
لا يستلزم كون استعماله في معنيين مندرجين تحته استعمالاً مجازياً بان يراد خصوصيتهما
من القرينة لا من نفس اللفظ وقد صرح المحققون بان استعمال اللفظ الموضوع للكلي مع
ارادة الجزئي على قسمين احدهما ارادة الخصوصية من نفس اللفظ وهو مجاز في هذا
القسم وثانيهما ارادتها من قرينة خارجة من نفس اللفظ المستعمل سواء كانت لفظاً
او غيره مثل ارادة فرد ما من المحلى بلام الجنس في العهد الذهني كما في ادخل السوق
واشتر اللحم فالسوق واللحم مستعملان فيما وضعا له وهو حقيقة السوق واللحم وانما اريد
خصوصية فرد ما من قرينة ادخل واشتر وهو في هذا القسم حقيقة وهذا بخلاف وضعه
لاحد المعنيين خاصة فانه يستلزم كون استعماله في المعنى الاخر وفي القدر المشترك
بينهما استعمالاً مجازياً والحاصل ان الوضع للقدر المشترك مستلزم لامكان التجوز
والوضع لاحد المعنيين خاصة مستلزم لتحققه ثم لو علم ارادة كل من المعنيين
بخصوصهما من نفس اللفظ لا يتم ذلك الثاني ان الغالب فيما استعمل في معنيين مندرجين
تحت كلي وضعه للكلي وفيه انه باطلاقه ممنوع اذ من صوره ما لم يستعمل اللفظ في القدر
المشترك اصلاً ومنها ما كان استعماله في المعنيين اكثر من استعماله في القدر المشترك وغلبة
الوضع للكلي فيهما ممنوعة اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا دار اللفظ بين كون موضوعاً
لكل من المعنيين المندرجين تحته او لاحد المعنيين خاصة مجازاً في الاخر فلا يخلو اما ان

يقطع

يقطع باستعماله في الكلي والمعنيين او في الاول مع القطع بعدمه في الثاني او بالعكس او في الاول
مع الشك في عدمه في الثاني او بالعكس او يقطع بالاستعمال في الجملة وشك في المستعمل
فيه اهو الاول والثاني او كلاهما ثم في صورة تحقق الاستعمال في الاول والثاني اما
يتساوى الاستعمالان او يغلب الاول او الثاني او يقطع بتحقق الغلبة وشك في الغالب او
شك في تحقق الغلبة وحكم الصور الوضع للمستعمل فيه والتجوز في غيره وفي المشكوك استعماله
فيه بعد لحوقه بسابقه باصالة عدم الاستعمال اذ لو كان مجازاً في الاول مع وضعه للثانيين
لزم المجاز بلا حقيقة الدائر بين الامتناع والامكان مع عدم الوقوع والوقوع
مع الندرة ولو كان موضوعاً للثانيين ايضاً لزم الاشتراك المرجوح والوضع للغالب
دون غيره اذ الغلبة مفيدة للظن بالوضع والتزام الوضع لهما مستلزم للاشتراك المرجوح
والوضع للقدر المشترك فيما تساوى الاستعمالان لان الغالب في المفروض الوضع
للقدر المشترك والتزام الوضع لغيره ايضاً مستلزم للاشتراك المرجوح ومثله ما اذا
قطع بالغلبة وشك في الغالب او شك في الغلبة او قطع بالاستعمال وشك في
المستعمل فيه مع اشكال فيهما وبعد الاحاطة بذلك تقدر على معرفة دوران اللفظ
بين وضعه للكلي او احد افراده او ثلثة من افراده فافهم الطريق الثاني عشر التقسيم
وصحته واعلم ان في جواز التمسك بها على نفي الاشتراك والتجوز واثبات الوضع لمعنى
شامل للاقسام كما يتمسك بها على كون اسماء العبادات اسماء للاعم من الصحيح والفاسد
لتقسيمها اليهما خلاف بينهم وينبغي ان نتكلم هنا في مقامين الاول في تحقيق
حال التقسيم والثاني في حال تحقيق صحته المقام الاول في تحقيق حال التقسيم
ودلالته على ما ذكر وعدمها والمراد بالتقسيم انما هو ضم قيود متخالفة الى معنى عام
ليحصل من ضم كل قيد اليه قسم وقد يعبر عنه باو واما مثل قولنا الانسان اما
ابيض او اسود واما ذكر او انثى وقد يعبر عنه بالمشتق من القسم مثل قولك الحيوان

ينقسم الى ناطق وغير ناطق والحيوان ثم ان التقسيم بالمعنى المفسر كما يتحقق في المعاني
العامة المرادة من الالفاظ على وجه الحقيقة كذا يتحقق في المعاني العامة المرادة منها على
وجه المجاز ومحل الكلام انما هو التقسيم الواصل الينا من اهل اللغة او الاصطلاح
وللقول بدلالته على كون لفظ المقسم موضوعاً لمعنى عام شامل للاقسام وجوه منها
ان الظاهر المتبادر من الكلام المشتمل على التقسيم الواصل الينا انما هو كون لفظ
المقسم موضوعاً للمعنى العام للاقسام ومنها ان اكثر التقسيمات تقسيم ما وضع له اللفظ
الى افراده والظن يلحق الشيء بالغالب ومنها ان المفروض استعمال لفظ المقسم
في القدر المشترك بين الاقسام والاصل في ذلك ونحوه وضع اللفظ للقدر المشترك دون
الاقسام وفيه مع عدم تماميته باطلاقه كما مر ان هذا تمسك باصل اخر غير التقسيم
اذ ظاهرهم ان التقسيم غير الاصل المشار اليه ومنها انه لو لم يكن موضوعاً للمعنى العام الشامل
للاقسام لزم كون لفظ المقسم مجازاً في المعنى العام حين ذكر التقسيم والاصل في الاستعمال الحقيقة
وفيه مع ان التمسك بالاصل المذكور باطلاقه انما يتم فيما علم الموضوع له وغيره وشك
في المراد دون ما اذا علم المراد وشك في كونه موضوعاً له فانه لا يتم باطلاقه وما الحق فيه
من قبيل الثاني لا الاول ان هذا تمسك بكون الاصل في الاستعمال الحقيقة لا بالتقسيم
وظاهرهم كون احدهما غير الاخر فتامل لا يقال هذا معارض بتقسيم التقسيم الى تقسيم
المعنى الحقيقي الى اقسام وتقسيم المعنى المجازي وهذا يدل على كون التقسيم اعم منهما فان كان
كونه دليلاً على الوضع للمعنى العام فقد ابطلت ما استدللت عليه والا كان حجة عليك
بالتقريب المذكور لانا نقول اولاً ان هذا لا يعارض ما ذكر من الوجوه على كون التقسيم
دليلاً على الوضع للقدر المشترك وثانياً ان كون التقسيم اعم من التقسيمين لا ينافي ظهوره
في التقسيم الاول كما ان كون المطلق اعم من الفرد الشائع والاستعمال اعم من الحقيقة
لا ينافيان حملهما على الفرد الشائع والحقيقة وللقول بعدم دلالته عليه ان التقسيم

اعم مما ذكروا العام لا يدل على الخاص وقد ظهر تمام الجواب عنه المقام الثاني في تحقيق
حال صحة التقسيم فاعلم انه ليس المراد بالتقسيم المضاف اليه لفظ الصحة مطلق التقسيم الشامل
لكل التقسيمات لوضوح عدم كونه امارة للوضع للقدر المشترك بل المراد به القسم الاول والمراد
بصحته صحته في العرف من غير ان يصرف لفظ المقسم عن ظاهره ولا ريب في ان صحته
بهذا الوجه يدل على وضع اللفظ للقدر المشترك وان توهم متوهم ورود الدور على
كونها امارة الوضع للقدر المشترك فيظهر الجواب عنه بما مر في دفع الدور المورود على كون
صحة السلب وعدمها امارتين للمجاز والحقيقة ثم انه ليس لازم التقسيم عقلاً وعرفاً شمول المقسم
لجميع افراد الاقسام لجواز كون النسبة بين المقسم والاقسام عموماً من وجه كما في تقسيم الانسان
الى الابيض والاسود والقوي والضعيف والذكر والانثى ولا دلالة فيه على انحصار
الاقسام فيما ذكر فتامل الطريق الثالث عشر اجماع الفرقة الامامية على كون اللفظ حقيقة
في شيء حيث كشف عن قول المعصوم قطعاً او ظناً اما الاول فواضح واما الثاني فلحجية
مطلق المظنة في اللغات وقد تمسك باجماعهم المرتضى على ثبوت الحقيقة الشرعية وكون
الامر للوجوب في الشريعة الطريق الرابع عشر اجماع جميع الفرق في كون لفظ حقيقة في شيء حيث
كشف عن قول الواضع قطعاً او ظناً الطريق الخامس عشر الاجماع المنقول والشهرة
حيث افادا المظنة وسيأتي ان شاء الله تعالى ما يدل على حجية مطلق المظنة في اللغات
الطريق السادس عشر التقييد بقيدين متضادين حيث انه دليل على الوضع للقدر
المشترك كتقييد الامر بالمرة مرة وبالتكرار اخرى وبالفور مرة وبالتراخي اخرى حيث
انه لو كان موضوعاً لكل واحد من الامرين المندرجين تحت القدر المشترك مثل وضع
الامر للمرة مرة وللتكرار اخرى لزم كون القيدين قرينتين معينتين للفظ المشترك
وهو خلاف ظاهر التقييد مع كون الاشتراك خلاف الاصل ولو كان موضوعاً لواحد
منهما خاصة كان التقييد المفيد له تاكيداً ولضده منافياً له كالتاكيد وهما مخالفان

للاصل والظاهر وبالجملة الظاهر فيما نحن بصدده متضادين وضعه للقدر المشترك الطريق
السابع عشر اصل العدم مثل ان يقال الاصل عدم دخول الوحدة في ما وضع له الالفاظ كما
توهمه بعض في مبحث استعمال اللفظ المشترك فيكون الموضوع له الماهية من حيث هي من دون اتصافها
بالوحدة والكثرة وان يقال الاصل عدم دخول المرة والتكرار والفور والتراخي في مفهوم الامر
فيكون موضوعا لطلب الفعل من حيث هو والحاصل ان فائدة الاصل اثبات الوضع للكلي
فيما دار وضعه له وللعموم حيث ينفي وضع اللفظ له او للجزئي او للمطلق فيما دار وضعه له وللمقيد
وللخصوص فيما دار وضعه له وللعموم وينبغي ان يعلم ان اعتبار اصل العدم في نفي اصل الوضع
ونفي تعدده ونفي هجره ونفي النقل ونفي القرينة مما لا ريب فيه في الجملة والتمسك به
دائر بينهم في تضاعيف كلامهم في الاصول واما اعتباره في اثبات الاوضاع بالنحو المذكور
فمحل اشكال وكلام فيظهر من جمع منهم امارات الوضع وادلته في اشياء ليس فيها الاصل المذكور
انه غير معتبر عندهم فقد تريهم يذكرون تنصيص الواضع والترديد بالقرائن والتبادر
وعدم صحة السلب والاطراد وغير ذلك مما اختلفوا في اعتباره وكان بناء معظمهم على عدم
اعتباره حتى القياس المردود عند جلهم ولا يذكرون الاصل المذكور ولا يومون اليه
وايضا يظهر ذلك من عدم تمسكهم به في مطالب اصولية صالحة لاجرائه فيها مع كمال
اعتنائهم بالكلام فيها وتحرير ادلتها وجرحها وتعديلها ونقضها وابرامها اذ العادة
قاضية بانه لو كان الاصل المذكور معتبرا عندهم لاشاروا اليه سيما اذا كان مقتضاه
موافقا لمذهبهم كما هو في اكثر المباحث فعدم التعرض له والاشارة اليه من اقوى الشواهد
واظهر الدلائل على عدم كونه حجة عندهم وربما يظهر من بعض متأخري المتأخرين كونه
حجة حيث يتمسك به في بعض المباحث والحق عدم الحجية ويدل عليه وجوه منها ان
مقتضى اصالة البراءة والاستصحاب والعمومات الناهية عن العمل بغير العلم والعقل القاطع الدال
على اصالة عدم جواز العمل بغير العلم عدم جواز العمل بشيء من الامور التي لا تفيد العلم

خرج ما خرج بالدليل وليس للاصل المذكور دليل يقتضي خروجه عن مقتضى هذه
الامور فان قيل يمكن الاستدلال عليه باستصحاب عدم وضع اللفظ للخصوصية فيما
اذا شك وضعه للكلي والجزئي وعدم وضعه لجميع الافراد بل لبعضها فيما شك وضعه
للخصوص او العموم وعدم وضعه للمقيد فيما شك وضعه للمطلق او للمقيد وكذا استصحاب
عدم دلالته على الامور المذكورة تضمنا وعدم التفات الواضع حين الوضع اليها
وعدم ارادة المتكلم للامور المذكورة وعدم فهم المخاطب لها قلت اولا انه لا وجه
للتمسك بالاستصحابات الثلثة الاول اذ المفروض ثبوت الوضع وهو امر واحد
وانما الشك في تعلقه بالكلي والمطلق والخصوص او الجزئي والمقيد والعموم
وكل ما كان كذلك لم يكن موردا للاستصحاب فان مورده الشك في الحدوث لا في
الحادث وما نحن فيه من قبيل الثاني نعم لو كان هنا وضعان احدهما للثلثة
الاول وكان مقطوعا به وثانيهما للثلثة الاخيرة وكان مشكوكا فيه لكان الاستصحاب
المشار اليها في محلها وليس كذلك اذ الكلام في الوضع الواحد وهو واضح وثانيا
انه ان كان الدليل على اعتبار الاستصحاب كونه مفيدا للظن فالاصل المذكور
لا يفيد المظنة كما يظهر من المراجعة الى الوجدان والحكم بالمشاهدة والعيان
وان كان الدليل عليه اخبار الاحاد في المسئلة الاستصحابية الاتية في بحث الاستصحاب
ففيه بعد تسليم حجية اخبار الاحاد في المسئلة ونحوها وتسليم دلالة هذه الاخبار
على ما نحن فيه انها كما تدل على الاستصحابات المذكورة تدل على معارضاتها من استصحاب
عدم حجية الاصل المذكور واستصحاب براءة ذمة المستنبطين من وجوب التمسك
باستصحاب عدم ثبوت لوازم الوضع للكلي والمطلق والعموم فان لذلك لوازم
كثيرة تختص به كما لا يخفى على من له ادنى دربة في الفقه واللغة والاخيرة اقوى لاعتضادها
بعمل المعظم والعمومات الناهية عن العمل بغير العلم وحكم العقل وثالثا انها معارضة

بان بناء الاكثر على عدم العمل بالاصل المشار اليه غير مرة ومنها ان التمسك بالاصل المزبور
في اثبات وضع الالفاظ وبيان ماهيات ما وضعت له وبناء العمل عليه مستهجن عند العقلاء
وكيف عند جميع ارباب المحاورات باختلاف لغاتهم وتشتت السنتهم فلو قطع احد بدخول
بعض الامور في دواء او معجون كماء الشعير والمفرح الياقوتي والاياريج والاهليلج ونحوها و
شك في دخول بعض الامور الاخر فيهما فبنى الامر على كون الموضوع له هو الامور المقطوع دخولها
في الدواء والمعجون واخرج الامور المشكوك في دخولها عنهما بالاصل المذكور وجعل يعالج
بمقتضى هذا الاصل لنسبه جميع العقلاء وارباب المحاورات الى السفاهة والجنون ولاخرجوه
من زمرة العقلاء ولاعرضوا عن معاشرته والاعتناء به ومنها انهم صرحوا بعدم ثبوت اللغات
بالدليل العقلي لكونها امورا توقيفية لا يمكن الاطلاع عليها الا من جهة توقيف الواضع
ومن يتبعه من جهة التنصيص والترديد بالقرائن ونحو ذلك وعلى هذا فلا يجوز اثبات
الوضع باصل العدم لعدم كونه من اسباب توقيف الواضع ومن يتبعه فان قيل فكيف
يستدل بالتبادر وعدم صحة السلب ونحوهما على اثبات الوضع فما الفرق بينهما وبين هذا
الاصل حيث كان التمسك به في اثبات الوضع منافيا للتوقيفية دونها قلت هذه
امور عرفية ماخوذة من اهل المحاورة تكشف عن الوضع قطعا او ظنا كشف الاجماع عن
الاحكام الشرعية التوقيفية فان قيل كما لا يكون الاصل المذكور من اسباب التوقيف كذلك
اصل عدم النقل ونحوه فكيف يتمسك به قلت لا يتمسك به احد في بيان حقيقة
الموضوع له وتفصيل اجزائه فلا منافاة بين التمسك باصل العدم في نفي النقل ونفي تعدد
الوضع ونفي حدوث الوضع وبين توقيفية اللغات وهذا مما لا ريب فيه ومما يدل
على عدم كون الاصل المذكور حجة انه ما تمسك احد من اجزاء الاصل في الاجزاء والشرائط
المشكوكة للعبادة بالاصل المذكور بل تارة يتمسكون بكون اسماء العبادات اسامي للاعم
ويدفعون وجوب الاجزاء والشرائط المشكوكة للعبادات بالاطلاق واصل عدم التقييد وتارة

يتمسكون باصل البراءة ولم نر احدا تمسك بان الاصل عدم دخول هذا الجزء المشكوك
في مفهوم العبادات وما استعمل فيه الفاظها او وضعت له والحاصل انه لا وجه للاصل
المزبور لعدم كونه مفيدا للظن لم يدخل تحت ما دل على اعتبار مطلق المظنة ولا دليل قطعي
او ظني يدل على اعتباره واعراض المعظم واستهجان العقلاء وارباب المحاورات واصالة عدم
الحجية شواهد عدم الاعتبار الطريق الثامن عشر شدة الحاجة الى التعبير عن معنى فانه دليل
على وضع اللفظ له كما اختاره العلامة خلافا لجماعة للاول وجوه منها ان المعنى المفروض
ما يجب على الواضع ان يضع لفظا بازائه وكل ما يجب على الواضع يكون واقعا اما الصغرى
فلان الداعي الى الوضع موجود وهو شدة الحاجة الى التعبير عنه والواضع قادر عليه والمانع
مفقود فيجب عليه ان يضع واما الكبرى فلانه لو لم يضع مع وجوبه عليه يلزم ان يكون
مرتكبا للقبيح وهو باطل لا يقال غاية ما يلزم من ذلك تحقق الوضع من الواضع وهذا
المقدار لا ينفع لجواز ان لا يتبعه غيره فيه والمقصود ثبوت الوضع عند المحتاجين
الى التعبير عنه وتداوله بينهم لانا نقول ما ذكروه وان كان ممكنا عقلا ولكن العادة
تحيله [illegible] اولا منع وجود الداعي الى وضع اللفظ بازائه والداعي الى التعبير عنه
لا ينحصر طريقه في الوضع لجواز حصوله بالاشارة كما في الاخرس وباستعمال المجاز
كما في جميع المجازات المتعارفة بين اهل اللسان المنتشرة في خطبهم وبالكناية كما في
طويل النجاد او بذكر الحد كالتعبير عن معنى الانسان بالحيوان الناطق وثانيا المنع من
القدرة عليه ان جعلنا الوضع من افعال العباد ولو قدرنا عليه لا يستلزم قدرة
المحتاج الى الوضع اليه فان الاشخاص متفاوتون في القدرة فالكاتب قادر على الكتابة
دون غيره وثالثا المنع من انتفاء الصارف وعدم علمنا به لا يستلزم عدمه بالنسبة
الى غيرنا فلعل المحتاج الى الوضع حصل له مانع في الواقع او في اعتقاده فمنعه عن الوضع
واصل عدمه على تقدير صحة التمسك به في المقام معارض باصل عدم الوضع ورابعا المنع

من استلزام الوجوب الوقوع لصدور القبيح من العقلاء كثيرا اللهم الا ان يبتنى الدليل
على كون الواضع هو الله تعالى ومنها ان عدم وضع اهل اللغة مع توالي الاعصار
لفظا لما يشتد الحاجة الى التعبير عنه مما يحيله العادة وفيه ان المحال العادي لم يقع
وقد وقع عدم الوضع فيما اشتد الحاجة الى التعبير كفضل الخياط وماء الورد وماء الجبنه
وماء الخلاف ونحو ذلك من المياه المضافة ودعوى كون المركبات الاضافية صارت اعلاما
بالغلبة لها يكذبها العرف والوجدان فان المتبادر منها المعاني التركيبية الاضافية
وتعميم اللفظ في مفروض المسئلة بحيث يشمل المركب والمفرد مدفوع بانه ربما يتصور هذه
المياه المضافة من حيث هي مع تجردها عن تصور الاضافة وهذه المركبات الاضافية
لا تدل عليها بهذا الاعتبار فتأمل ومنها انه اذا علمنا انه يعبر عنه علمنا انه لا
يعبر عنه الا بلفظ موضوع لانه اسهل طرق التعبير واظهرها والعاقل لا يعدل عن
الاسهل الاظهر الى الابعد لقذره وفيه ان العدول غير جائز حيث لم يشتمل الاصعب
على فائدة تترجح على فائدة الاسهل وذلك غير معلوم على انه يمكن منع كون الوضع مطلقا
اسهل ومنها ان شدة الحاجة الى التعبير عن المعنى واستمرارها يستدعي كثرة التعبير عنه
باللفظ المستلزم للغلبة المستلزمة للوضع كما يشهد به كثرة المنقولات وفيه ان هذا
انما يتم لو كان اللفظ المستعمل واحدا لا متعددا فلعله كان متعددا ومنها ان اكثر المعاني
التي شأنها ذلك قد وضع لها الفاظ بالخصوص فيلحق المشكوك فيه به الحاقا بالاعم
الاغلب والتحقيق انه ان حصل شدة الحاجة الى التعبير عن المعنى دليلا قطعيا على
الوضع فالحق مع النافي وان حصل دليلا ظنيا عليه فالحق مع المثبت لان استقراء
ارباب الحرف والصنائع وسيرة العقلاء قاضيان بالوضع لما اشتد الحاجة الى التعبير
عنه ولما كان الاصل حجية مطلق الظنة في الالفاظ كان هذا دليلا على الوضع
ونحن نقول اذا رأينا معنى اشتد الحاجة الى التعبير عنه حكمنا بان له لفظا موضوعا

بازائه

بازائه فاذا علمنا باستعمال لفظ فيه دون غيره حكمنا بانه موضوع بازائه وكذا
اذا استعمل فيه الفاظ متعددة وقطعنا بان ما عدا واحدا منها لم يوضع له فانه
يحكم بان ذلك الواحد خاصة موضوع بازائه ترجيحا للمجاز على الاشتراك
واما اذا احتمل كون كل منها موضوعا بازائه فيجب التوقف في تعيين الموضوع
منها حيث لا دليل على التعيين واذا كان معنى شديد الحاجة الى التعبير عنه
في زماننا وفي الازمنة السابقة وكان اللفظ الموضوع بازائه في زماننا معلوما
يحكم بانه اللفظ الموضوع بازائه في الازمنة السابقة لاصالة عدم التغير ثم ان
شدة الحاجة الى التعبير الداعية الى الوضع يرجع فيها الى العرف وليس لها ضابط
وربما يتحقق عند طائفة دون اخرى وفي زمان دون زمان فلا بد من الاقتصار
في دعوى الوضع على موضع ثبوت الحاجة الطريق التاسع عشر القياس كما ذهب
اليه بعض العامة فيثبت الوضع اذا كان بين الاصل والفرع جامع يصلح للعلية
كما يثبت وضع اسم الخمر للنبيذ لجامع الاسكار وتخمير العقل واسم الزاني للائط
واسم النباش للسارق لجامع الايلاج المحرم والاخذ بالخفية وقد استدل عليه
بدوران التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما وبقياس اللغة على
الاحكام ورد بانقلاب الدوران بان يقال ان التسمية دائرة مع المعنى والمحل
وجودا وعدما حيث وجد المجموع المركب من المعنى والمحل وجد التسمية وحيث
انتفى انتفت فنقول مثلا ان التسمية باسم الخمر دائرة مع الاسكار وماء العنب
لوجودها حيث وجدا وانتفائها حيث انتفيا وبمنع الاصل فان القياس في
الاحكام غير حجة ولو سلم فهو قياس مع الفارق لان مستند القياس في الاحكام
الشرعية الادلة الشرعية وهي هنا مفقودة والحق عدم حجية القياس في اللغات
كما هو مذهب قاطبة الامامية وطائفة من العامة لاجماعنا على عدم حجيته في الاحكام

ولعدم كونه حجة في الاحكام كما يقتضيه الاخبار المتواترة واجماع الامامية فلا يكون حجة في
اللغات بطريق اولى لان كل من قال بحجيته في اللغات قال بحجيته في الاحكام من دون
عكس ولعدم افادته المظنة في اللغات مع اصالة عدم حجية غير العلم والظن ولان
القول بالقياس انما يتم لو ثبت وجوب رعاية الواضع المناسبة بين المعنى الموضوع
له وبين اللفظ لانه لو لم يثبت ذلك فكيف يعلم او يظن ان الواضع حين وضع اللفظ
انما راعى المعنى الذي يوجد معه التسمية وجودا وعدما وجعله علة للوضع وهذا
اعني وجوب رعاية المناسبة غير ثابت ولو سلمنا ثبوته فنقول يحتمل ان يراعي
الواضع معنى آخر غير ما يدور معه التسمية وجودا وعدما ولو سلمنا انه راعى ما يدور
معه التسمية فمن اين جعله علة موجبة للوضع حتى يلزم منها الوضع لما وجد فيه المعنى
المذكور لاحتمال ان يجعله علة مجوزة مصححة ولا يلزم منه الوضع كما لا يخفى واعلم ان
كلام من يثبت الوضع بالقياس يحتمل اثبات الوضع لما يشمل المقيس والمقيس عليه
حتى يكون اللفظ مشتركا معنويا او الوضع لكل منهما بوضع واحد حتى يكون للمقيس
عليه مرة وللمقيس اخرى حتى يكون مشتركا لفظيا بينهما او الوضع لكل منهما بوضع
واحد حتى يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص الطريق العشرون كثرة
الاستعمال فانه يعرف بها الوضع لكونه مظنة الكثرة كما انه يعرف المجاز بقلته حكي ذلك
عن بعضهم خلافا للجماعة الطريق الحادي والعشرون اطراد صحة الاستثناء فانه يعرف
به الوضع للعموم الاصولي اي الاستغراقي كما انه يعرف به منضما الى اضافة لفظ
الكل ونحوه الوضع للعموم المنطقي اي الماهية من حيث هي **مقالة** في بيان
اقسام الحقيقة وبيان وجود اقسامها وتعارضها واحكامها وتبيان ذلك في مطالب
المطلب الاول في بيان اقسامها فنقول الحقيقة اما لغوية واما عرفية عامة واما عرفية
خاصة والاخيرة اما شرعية واما غير شرعية كالنحوية والصرفية والمنطقية ونحو ذلك

والمعتبر

والمعتبر في الحقيقة اللغوية كما يظهر من كلام الاصوليين وعلماء البيان كونها اصلية
غير مسبوقة بوضع اصلا باقية كانت او مهجورة وربما يظهر من بعضهم ان المعتبر
فيها ان لا يكون مسبوقة بجميع اوضاع اللفظ وان تقدم عليها بعضها وهو بعيد
جدا اذ الحقيقة المتجددة لا يطلق عليها اسم اللغوية في عرفهم والمعتبر في الحقيقة
العرفية كما يستفاد من جعلهم اياها مقابلة للغوية ان يستفاد منها المعنى بالوضع
الطاري والنسبة بين اللغوية بالمعنى الاول والعرفية بهذا المعنى تباين كلي وبينها
وبين اللغوية بالمعنى الثاني عموم من وجه لتصادقهما في وضع طار غير مسبوق بجميع
اوضاع اللفظ وافتراق اللغوية عن العرفية فيما لم ينقل عن معناه الاصلي ووضعه
اللغوي مثل السماء والارض والنار والماء وافتراق العرفية عن اللغوية في المسبوق
بجميع اوضاع اللفظ وربما ظهر من بعضهم ان العرفية ما يستفاد منه المعنى في العرف
مطلقا سواء كان المعنى اصليا او طارئا وهو خلاف المعروف من معناها والظاهر
انه اصطلاح حدث لبعض المتاخرين وما قيل من ان الاصل اتحاد اللغوية
والعرفية فكانه مبني على هذا الاصطلاح اذ لا يعقل الاتحاد مع تباين الحقيقتين
كما يقتضيه البناء على المعنى المعروف والنسبة بين اللغوية بالمعنى الاول والثاني وبين
العرفية بهذا المعنى عموم مطلق لتصادق الكل في الحقائق الاصلية والاخيرتين في طار
غير مسبوق بجميع اوضاع اللفظ وصدق الاخيرة دون الاوليين في طار مسبوق
بجميع اوضاع اللفظ وصدق الثالثة دون الاولى في مطلق الطاري وقد يقال
ان العرفية لو عمت الاصلية فانما تعم الاصلية الباقية واما المهجورة فلا يطلق عليها
اسم العرفية وعلى هذا فالنسبة بين اللغوية والعرفية عموم من وجه وكيف كان فلا
يعتبر في صدقهما بقاء المعنى مطلقا اذ الظاهر اطلاقهما على الطارية المهجورة بل ما
ان يعتبر فيها البقاء ان كانت اصلية او لا يعتبر فيها البقاء اصلا وربما لاح

من بعض كلمات القوم ان الحقيقة العرفية ما يستفاد منه المعنى بحسب العرف بالفعل و
مقتضى ذلك خروج المهجورة عن العرفية وان كانت طارية وهو بعيد وعلى تقديره فهل تدخل
في اللغوية او تبقى واسطة بينها وبين العرفية احتمالان وبالجملة فالمعتبر في العرفية اما ان
يكون مطلق الطارية سواء كانت باقية او مهجورة واما ان يكون مطلق الباقية سواء
كانت اصلية او طارية واما ان يكون خصوص الطارية الباقية والنسبة بين اللغوية
بمعناها المعروف والعرفية بالمعنى الاول والثالث مباينة كلية وبالمعنى الثاني عموم
من وجه وكذا بين اللغوية بمعناها الاخر والعرفية بالمعنيين الاولين بينهما وبين
العرفية بالمعنى الثالث تباين كلي وبالجملة فالاصلية المهجورة لغوية فقط كما ان الطارية
الباقية عرفية كذلك والباقية تحتمل للاختصاص والاشتراك والخروج بحسب اختلاف
اللغوية والعرفية في المفهوم والمراد بالوضع الطاري هو الوضع الجديد الذي ليس باصلي
دون الطاري على وضع سابق لاختصاصه بالنقل فلا يتناول وضع الالفاظ
المخترعة التي لم يوضع لمعنى في اللغة مع انها من اقسام الحقيقة العرفية بخلاف الاول فانه
يعم الجميع فتعين ارادته وعموم العرفية وخصوصها باعتبار تعين الواضع وعدمه
فالعرفية العامة ما لم يتعين واضعه كالدابة فانها في اللغة لكل ما يدب على الارض
ثم غلب استعمالها في العرف العام في ذي القوائم الاربع حتى يعتبث لذلك وليست
الغلبة فيها من فريق دون فريق او طائفة دون اخرى بل من الجميع فلذا كانت عامة
والخاصة ما تعين واضعه كما في اصطلاحات ارباب العلوم والصناعات فانها مختصة بهم
لحصول الغلبة والاشتهار في معانيها عندهم والظاهر خروج الاعلام الشخصية عن
الحقيقة العرفية اما عن العامة فظاهر واما عن الخاصة فلتصريحهم بان الوضع
فيها عن قوم او فريق والاعلام ليست كذلك لاختصاصها بواحد غالبا وايضا
فان الاعلام للمستعملة في مسمياتها حقيقة من اي مستعمل كان كالعرفية العامة والخاصة

انما تكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل الاصطلاح فان الفعل مثلا اذا
استعمله غير النحاة فيما يقابل الاسم والحرف كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له
في اصطلاح التخاطب ومن هنا يعلم الفرق بين العرفية العامة والخاصة من وجهين
تعين الواضع وعدمه وعموم الاستعمال على وجه الحقيقة وخصوصه وان الاعلام
تفارق العرفية العامة في الوجه الاول والخاصة في الوجه الثاني فهي خارجة عن العرفية
بقسميها فاما ان يكون قسما رابعا للحقيقة ويكون تقسيمها الى الاقسام الثلثة
غير حاصر او يكون خارجا عن المقسم اعني مطلق الحقيقة وقد حكى عن الرازي في
المحصول والامدي في الاحكام ان الحقيقة والمجاز ينتفيان في اسماء الاعلام
الاعلام بها كزيد وعمرو واعترض بان خروجها عن الحقيقة والمجاز مع صدق الحد والاشتراك
في العلامات واللوازم لا وجه له واجيب بان المراد خروجها عن الحقيقة والمجاز اللغويين
لا مطلق الحقيقة والمجاز واورد عليه بلزوم بطلان الانحصار واشتهار التقسيم الى
الاقسام المشهورة ورد ذلك بان المراد من اللغوي المعنى الاعم الشامل للثلثة دون المقابل
للشرعي والعرفي وفيه تكلف والاولى ان يقال المراد خروج الاعلام عن اللغوية بمعنى ما يضاف
الى اللغة وينسب اليها لاختصاصها فان الاعلام ليست كذلك لاشتراكها بين اللغات
وعدم اختصاصها بشيء منها وان اختص الواضع به ويمكن حمل الجواب على هذا المعنى
فيندفع عنه الايراد كما لا يخفى المطلب الثاني في بيان وجود اللغوية والعرفية العامة والخاصة
غير الشرعية فنقول لا اشكال في وجود الحقيقة اللغوية في الصدر الاول للقطع بان مثل
الارض والسماء والحر والبرد والماء والنار قد وضعها واضع اللغة لمعان واستعملت فيها في
الصدر الاول وللقطع بان في اللغة الفاظا موضوعة وبانها مستعملة في معان في الصدر
الاول فان كان المستعمل فيها غير الموضوع لها ثبت المدعى والا لزم المجاز بلا حقيقة وهو
على تقدير امكانه نادر وكذا لا اشكال في وجودها الان للقطع بان الالفاظ المتقدمة ونحوها

باقية في عرفنا على معانيها الاصلية مستعملة فيها في زماننا وللزوم النقل في جميع الالفاظ
الموضوعة في اللغة الدائرة في زماننا وهو خلاف الاصل وكذا لا اشكال في وجود العرفية
العامة لوجود مثل الدابة والقارورة والخابية والملك والجن والغائط مما وضع في اللغة
لمعنى ثم غلب استعماله في العرف العام في غيره حتى لا يفاد بغير قرينة وكذا لا اشكال في وجود العرفية
الخاصة غير الشرعية لوجود مثل الفاعل والمفعول والصحيح والمعتل والجوهر والعرض والصغرى
والكبرى مما غلب استعماله في العرف الخاص في غير معانيها الاصلية والباعث على تغيير اللغة
امران احدهما ان اللغة لا تفي بجميع المعاني للقطع بخلو كثير من المسميات عن الاسماء كانواع
الروائح ولان المعاني غير متناهية والالفاظ لتركبها من الحروف المتناهية متناهية
والمتناهي لا يفي بغير المتناهي فربما اضطروا الى التعبير عما لم يوضع له لفظ في اللغة ويحصل
ذلك باختراع الالفاظ او استعمالها في غير معانيها اللغوية وحيث كان اختراع اللفظ
خروجا عن قانون اللغة التزموا الامر الثاني اعني تغيير المعنى الى ما اضطروا اليه
وذلك اما بالوضع له كما في المرتجل او لا للعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي مع الهجر
كما في المنقول او بدون الهجر كما في المجاز اللغوي والثاني شدة الاحتياج الى التعبير
عن بعض افراد المسمى مع قلة الاحتياج في البعض الاخر فغلب استعماله في ذلك البعض
ويقل في هذا حتى يقع الهجر ويحصل النقل ويلوح من كلام جماعة من الاصوليين
حيث نفوا الريب في ثبوت اللغوية والعرفية وذكروا الخلاف في الشرعية انه لا خلاف
فيما عدا الشرعية وهو في اللغوية والعرفية الخاصة كذلك واما العرفية العامة فقد ذكر
العلامة في النهاية تحقق الخلاف فيها من جهة الوقوع والظاهر انه من قال بنفي المجاز
كما يحكى عن الاسفرايني بناء على زعمه العرفية المجاز ونفيه وفرعتيها لم فاسدان
والمخالفة في الحكم على تقدير وجوده شاذ وربما توهم بعض الاخباريين امتناع العرفية
العامة لزعمه ان اتفاق الخلق الكثير على نقل اللفظ ممتنع عادة وانه لو امكن فالعلم

به ممتنع وهذه هي شبهة امتناع تحقق الاجماع والعلم بروله مصادمة للضرورة
والجواب عنها في المقامين قضاء العادة بالامكان والوقوع مع وجود الداعي وبالعلم
العلم مع التتبع والتصفح وهو ظاهر المطلب الثالث في تحقيق الحال في الحقيقة الشرعية
ونفيها واثباتها والمراد منها ما كان الوضع فيها مستندا الى الشارع مع ارتباط الموضوع
له وتعلقه بالشرعية او ما كان استفادة المعنى منه مستندا الى وضعه مع كونه كذلك وبيان
حقيقة الحال موقوف على ايراد مباحث البحث الاول في تحقيق معنى الشارع وبيان الواضع
في الحقيقة الشرعية فنقول الظاهر من كلام الفقهاء وغيرهم ان الشارع هو النبي وقد
صرح بذلك بعض المتاخرين من مصنفي اللغة واطلاق الشارع عليه اما لكونه حقيقة
عرفية جرى عليه اصطلاح العلماء او باعتبار كونه صادعا بالشرع اتيا به من قبل الله
تعالى فكانه شارع والا فالشارع بمعناه المتبادر وهو جاعل الشرع وواضعه هو الله
تعالى قال الله تعالى ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا وقال تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا وقد صرح اهل اللغة بان شرع بمعنى سن وان الشريعة ما شرع الله
لعباده من الدين فان قلت قال الجوهري وقد شرع لهم شرعا اي سن ومعنى سن الامر
بينه كما في القاموس فالشارع بمعنى مبين الشرع لا واضعه قلت المتبادر من
قولهم سن الامر انه وضعه وقرره وما في القاموس خلاف ما يفهم من اللفظ عرفا
بل خلاف ما يستفاد من كلام اهل اللغة ايضا كما اشرنا اليه على ان الشارع لو كان
بمعنى مبين الشرع لصح اطلاقه على الائمة عليهم السلام بل على علماء الشريعة ايضا لكونهم
مبينين للشرع والدين عليه والتالي باطل بالضرورة ويتوجه على القول بان الشارع
هو النبي ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل الخطابات النبوية على المعاني الحادثة بناء
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ الواردة في الكتاب العزيز فيشكل
القول بتعيين الحمل فيها لان المتكلم بها هو الله تعالى لم يضعها لتلك المعاني

على ما هو المفروض ووضع النبي صلى الله عليه وسلم لها انما يقتضي وجوب الحمل في خطاباته وخطابات
من تابعه من المتشرعة لا مطلقا وصريح كلامهم يقتضي الاتفاق على عدم الفرق بين
الخطابات القرانية والاحاديث النبوية في وجوب الحمل على المعاني الشرعية او اللغوية
فان القائلين بالحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها اجمعوا على الثاني
وهذا الخلاف ما لو قيل بان الواضع هو الله تعالى فان الحمل على المعاني الحادثة
متعين في الجميع اما في خطاب الله تعالى فظاهر واما في كلام النبي صلى الله عليه وسلم كما انتفى هجر المعنى
اللغوي فلانه تابع على هذا التقدير كالمتشرعة وقد يجاب عن ذلك بان وضع النبي صلى الله عليه وسلم
لما اقتضى هجر المعنى اللغوي لم يجز حمل الخطابات القرانية عليه لامتناع الحمل على المعنى المهجور
فتعين الحمل على المعنى الشرعي لانتفاء الواسطة وفيه ان وضع النبي صلى الله عليه وسلم لو اقتضى الهجر فانما
يقتضيه بالقياس الى استعماله واستعمال المتشرعة لا مطلقا ودعوى تحقق الهجر الكلي في المعنى
اللغوي خصوصا في مبادي الوضع الشرعي بمجرد حصوله مجازا في بيته كيف والحقيقة الشرعية
عندهم من اقسام العرفية الخاصة حقيقة خصت بهذا الاسم لاختصاصها باحكام اوجب
تميزها عن غيرها فالقول بثبوتها لا ينافي بقاء المعنى اللغوي معها اصلا فالصواب ان يقال
ان المتكلم بتلك الالفاظ وهو الله سبحانه وان لم يكن واضعا لها على القول بان الشارع
هو النبي صلى الله عليه وسلم الا ان الخطاب المتضمن لها لما كان متوجها الى النبي صلى الله عليه وسلم والمتشرعة وجب حمله على
المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم فان مدلول خطاب الله انما يتعين بتعيين المخاطب بذلك
الخطاب فان كان من اهل اللغة فالمراد منه المعنى اللغوي وان كان من اهل العرف فالمراد
منه العرفي وان كان من اهل الشرع فالشرعي ولو كان مناط الحمل في خطابه تعالى وضعه
اللفظ بازاء المعنى لم يتعين له مدلول اصلا الا في الموضوعات اللغوية على القول بان واضع
اللغة هو الله تعالى وفساده غير خفي فخطاب الله مع كل قوم جار على مقتضى اصطلاحهم
حتى كانه واحد منهم والاستعمال الجاري على مقتضى وضع مخصوص استعمال حقيقي يجب حمله

فذلك

ذلك الوضع الخاص فكما انه لو كان ذلك الوضع وضع اللغة كان اللفظ حقيقة لغوية
وان لم يكن المتكلم من اهل اللغة فكذا لو كان الشرع كان حقيقة شرعية وان لم
يكن المتكلم من المتشرعة لا يقال ورود تلك الالفاظ في القران سابق على الوضع الشرعي
وحملها على المعنى الشرعي موقوف على المسبوقية لان الوضع في الحقيقة الشرعية ليس مقصورا
على ما ورد في القران فضلا عن ان يكون مشروطا بوروده فيه فان كثيرا من الحقائق
الشرعية كلفظ الوضوء والغسل وغيرهما لم يرد في الكتاب اصلا ولو سلم وروده فيه
باسرها فلا يجب ان يكون وضع النبي صلى الله عليه وسلم مسبوقا بورودها فتكون المعاني المقصودة منها
توقيفية لا يعرف الا بتوقيف الله تعالى لا يقتضي ذلك لجواز التوقيف للنبي صلى الله عليه وسلم بغير
هذه الالفاظ بل من غير طريق اللفظ فان قيل لا نسلم وجوب موافقة المتكلم في خطابه
لاصطلاح المخاطب لان الغرض من الخطاب تفهيم المقصود وحصول الافادة والاستفادة
فمتى حصل ذلك صح الكلام سواء بني على اصطلاح المخاطب او غيره ولو سلم فانما يجب الموافقة
مع الاختلاف في اصل اللغة كما في مخاطبة العربي مع العجمي اما مع التوافق كما في تخاطب ارباب
الاصطلاحات المختلفة من لغة واحدة فلا يجب الموافقة لاصطلاح المخاطبين ولا يتعين الحمل
عليه بالاتفاق بل يتبادر بعضهم الحمل على خلاف ذلك نظرا الى ان الاصل ان يكون
جاريا على مقتضى اصطلاح المتكلم قلنا يمكن الجواب بالفرق بين خطاب الله تعالى
وخطاب من اختص بعرف معلوم متميز عن غيره فان ما ذكر من عدم تعين الحمل على
اصطلاح المخاطب انما يصح في الثاني واما في خطاب الله تعالى فلا يصح فيه ذلك لانتفاء
الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته الى جميع اللغات والاصطلاحات وان قلنا بان
واضع اللغة هو الله تعالى وان شئت فاستوضح ذلك لشخص عارف باللغات مطلع على
الاصطلاحات غير معروف بلغة مخصوصة منها ولا متميز باصطلاح خاص فانك لا تتردد
في ان مثل هذا انما يخاطب كل قوم بلسانهم ويتكلم مع كل طائفة بما يوافق اصطلاحهم

في الكلام مع

وايضا فمخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم المتشرعة بما تضمن تلك الالفاظ من الكتاب بعد تحقق الوضع
وعلم المخاطبين به مع انتفاء الصارف عن الحمل عليها يقتضي الجزم بارادتها وان احتمل
الحمل على غيرها مع قطع النظر عن ذلك فان قلت تعيين المعنى بما ذكر تعويل على القرينة
والمقصود ههنا تعيينه بوضع الشارع على القول بالحقيقة الشرعية قلت التعويل
على القرينة انما يقدح في المقصود لو كانت القرينة قرينة للتجوز بان يكون اللفظ
مستعملا لاجلها في المعنى الشرعي باعتبار المناسبة للمعنى اللغوي حتى يكون مجازا
اما اذا كان الاستعمال فيه بوضع الشارع لا للمناسبة وكانت القرينة قرينة لتعيين
الوضع الذي بني عليه الاستعمال فذلك لا يقدح في المقصود اصلا اذ ليست القرينة
على هذا التقدير قرينة المجاز حتى ينافي ذلك كون اللفظ حقيقة شرعية وتوضيح ذلك
انه اذا اختلف العرف والاصطلاح في معنى لفظ واحد حتى وجد له معنيان او اكثر
فللمتكلم ان يستعمله في كل من تلك المعاني باعتبار الوضع المختص به بحيث يكون المصحح
للاستعمال فيه هو ذلك الوضع بعينه وله ان يستعمله فيه نظرا الى العلاقة بينه وبين
معنى اخر من تلك المعاني حتى يكون المصحح لاستعماله فيه هو المناسبة والعلاقة بين المستعمل
فيه والموضوع له ولا ريب في صحة الاعتبارين وكون اللفظ على الاول حقيقة مطلقا
سواء كان وضعه للمعنى بحسب اصطلاح المتكلم او غيره لكون المصحح لاستعماله وضعه
للمعنى وهو حاصل على جميع التقادير غاية الامر انه غير وضع المتكلم في البعض فلا تجوز
في شيء من تلك المعاني من جهة الوضع لتحققه في الجميع بل لا بد في التعيين من دليل يقتضي
ذلك والتعويل عليه ليس تعويلا على قرينة المجاز بل على ما يتعين به الوضع الذي بني
عليه الاستعمال نعم لو استعمل اللفظ في المعنى بالاعتبار الثاني اي لوجود المناسبة
والعلاقة كان اللفظ مجازا وكانت القرينة قرينة التجوز ولا حجر في ذلك لان المدار
في التمييز بين الحقيقة والمجاز على الحيثية والاعتبار ولما كان المصحح في الاعتبار الاول وضع

اللفظ

اللفظ للمعنى وفي الثاني مناسبته للمعنى الموضوع له كان اللفظ حقيقة على الاول ومجازا
على الثاني لتحقق المغايرة الاعتبارية وان اتحد المعنى بالذات وتحقيق المقام انه على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية يحتمل ان يكون الوضع فيها بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه
به حقيقة على ما هو الظاهر من لفظ الوضع او بالغلبة والاشتهار المترتبين منزلة
التعيين والتخصيص او يكون الوضع في بعضها بالتعيين وفي بعض اخر بالغلبة والا
شتهار فعلى الاول ففي الواضع احتمالات ثلثة احدها انه تعالى هو الذي وضع
تلك الالفاظ للمعاني الحادثة وعينها بازائها ثم بين تلك لنبيه صلى الله عليه وسلم بطريق الوحي
او الالهام فاستعملها النبي صلى الله عليه وسلم فيها وكذا المتشرعة تبعا لوضعه تعالى وهذا اوفق بالاعتقاد
ونسبة الوضع الى الشارع لما عرفت من ان الشارع حقيقة بمعنى واضع الشرع وجاعله
وواضع الشرع وجاعله هو الله تعالى والثاني ان الواضع لها هو النبي صلى الله عليه وسلم وهذا هو
الظاهر من الاصوليين على ما يشهد به تتبع كلامهم وفيه مخالفة للظاهر من وجهين
احدهما ما اشرنا اليه سابقا من ان المتبادر من الشارع جاعل الشرع الا ان يدعي
ان الشارع اسم لنبينا صلى الله عليه وسلم او حقيقة عرفية في مطلق النبي المخصوص بشريعة ولم يثبت
ذلك والثاني انه يجب على هذا ان يلتزم تقدم وضع النبي صلى الله عليه وسلم لما ورد من تلك الالفاظ
في الكتاب على ورودها فيه حتى يتعين حمله على المعاني الشرعية ايضا وهو وان كان
ممكنا لما عرفت من جواز التوقيف بغير الورود في الكتاب الا ان الظاهر حصوله
فيما ورد فيه وما لم يرد نصا فيه اما مذكور بعنوان اخر يتعين به الحقيقة او مرتبط
بمذكور يلزم من التوقيف عليه التوقيف على ما يتعلق به كالجزء والشرط فالتوقيف
فيه من جهة الكتاب ممكن ايضا على انا لو سلمنا عدم ظهور تأخر الوضع عن الورود في
الكتاب فغاية الامر تساوي احتمال التقدم والتأخر ولا اقل من عدم ظهور التقدم
ومقتضى ذلك التوقف في الحمل على المعنى الشرعي دون القطع به كما يقتضيه كلام القوم

بلغ قبالا

الثالث ان الواضح فيما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب هو الله تعالى وفي غير ذلك
النبي صم بناء على ان الشارع بمعنى جاعل الشرع وواضعه في الجملة فانه بهذا المعنى يصدق
على النبي صم لثبوت التفويض اليه في بعض الاحكام كالزيادة في اعداد الصلوة المكتوبة
وجعل النافلة في الصوم والصلوة ضعف الفريضة واطعام الجد السدس
وتحريم المسكر عدا الخمر وغير ذلك من الاحكام المفوضة اليه وهذا التفويض
غير التفويض الذي يقول به المفوضة الذين هم من المقالات الباطلة والمذاهب
الفاسدة فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى خلق محمدا صم وفوض اليه امر العالم
فهو الخلاق للدنيا وما فيها او انه فوض اليه امر الرزق دون الخلق او انه فوض
اليه في الفعل على وجه الاستقلال وبطلان التفويض بهذه المعاني ضروري
الدين او المذهب وما ورد في ابطال التفويض وذم المفوضة والبرائة منهم
فهو ناظر الى ذلك واما التفويض بالمعنى المراد هنا اعني تفويض الاحكام
فالاخبار الدالة على ثبوته من طريق اهل البيت عم اكثر من ان تحصى وقد
عقد الشيخان الجليلان ابو جعفر محمد بن الحسن الصفار القمي ومحمد بن يعقوب
الكليني الرازي لذلك بابا في جامعيهما المعروفين بالبصائر والكافي واوردا
فيه كثيرا من الروايات المعتبرة التي هي نص فيه كصحيحة زرارة عن ابي جعفر وابي
عبد الله عم انه قال سمعتهما يقولان ان الله تعالى فوض الى نبيه صم امر خلقه
لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه الاية ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا
وحسنة فضيل ابن يسار قال سمعت ابا عبد الله عم يقول لبعض اصحاب قيس
الماصر ان الله عز وجل ادب نبيه فاحسن ادبه فلما ان اكمل له الادب قال انك
لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه امر الدين والامة ليسوس عباده فقال عز وجل ما اتيكم
الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وان الرسول الله صم كان مسددا موفقا مؤيدا

بروح الله القدس لا يزل ولا يخطي في شيء مما يسوس به الخلق فتادب باداب الله
تعالى ثم ان الله عز وجل فرض الصلوة ركعتين ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله
الى الركعتين ركعتين والى المغرب ركعة فصارت عديل الفريضة لا يجوز تركهن الا في السفر
وافرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله تعالى له ذلك فصارت الفريضة
سبع عشرة ركعة ثم سن رسول الله صم النوافل اربعا وثلثين ركعة مثلي الفريضة فاجاز الله عز وجل
له ذلك والفريضة والنافلة احدى وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعدان
بركعة مكان الوتر وفرض الله تعالى في السنة صوم شهر رمضان وسن رسول الله صم صوم شعبان
وثلثة ايام في كل شهر مثلي الفريضة فاجاز الله عز وجل له ذلك وحرم الله عز وجل الخمر بعينها
وحرم رسول الله صم المسكر من كل شراب فاجاز الله تعالى له ذلك وعاف رسول الله اشياء
وكرهها لم ينه عنها نهي حرام انما نهى عنها نهي اعافة وكراهة ثم رخص فيها فصار الاخذ
برخصة واجبا على العباد كوجوب ما ياخذون بنهيه وعزائمه ولم يرخص لهم رسول الله
فيما نهيهم عنه نهي حرام ولا فيما امر به فرض لازم فكثير المسكر من الاشربة نهيهم عنه نهي حرام ولم
يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله صم لاحد تقصير الركعتين اللتين ضمهما الى ما فرض الله
تعالى بل الزمهم ذلك الزاما واجبا لم يرخص لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وليس لاحد
ان يرخص ما لم يرخصه رسول الله صم فوافق امر رسول الله صم امر الله تعالى ونهيه نهي الله تعالى
ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله تعالى وموثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عم
قال ان الله تبارك وتعالى ادب نبيه صم فلما انتهى به الى ما اراد قال له انك لعلى خلق عظيم
ففوض اليه دينه فقال وما اتيكم الرسول صم فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وان الله تعالى
فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان رسول الله اطعمه السدس فاجاز الله له ذلك
وذلك قوله تعالى هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفي رواية زرارة عن ابي جعفر عم
قال وضع رسول الله صم دية العين ودية النفس وحرم النبيذ وكل مسكر فقال له رجل وهل

وضع رسول الله صم من غير ان يكون جاء فيه شيء قال نعم ليعلم من يطع الرسول ممن يعصيه
والمستفاد من الروايات المذكورة وغيرها ان الله تبارك وتعالى انما فوض الاحكام
الشرعية الى نبيه صم بعد ان اجتباه بالهداية الى جميع ما فيه صلاح العباد في امور المعاش
والمعاد واكرمه واصطفاه بالعصمة المانعة عن الخطاء والزلل في القول والعمل وعلم سبحانه
بان كل ما يضعه ويحكم به فهو حكمه عز وجل ولذلك يجيزه ويمضيه فاحكامه التي فوضها
اليه تلك الاحكام من حيث انها لم يبق فيها من الله تعالى وحي ولا خطاب بخصوصه او
ايجاب ومع ذلك فقد حكم بها النبي صم ووضعها فهي احكام النبي صم وموضوعاته ومن حيث
انها صدرت عن اسباب مقتضية لها هي من فضل الله تعالى مع تعقب الاجازة منه والامضاء فهي
احكام الله تعالى ظهرت عن لسان النبي صم وهذا معنى قوله من يطع الرسول فقد اطاع الله
وكذا قوله وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا كما نطقت به الاخبار الواردة في
هذا الباب اذا عرفت هذا فاعلم ان للتفويض معان منها تفويض الارادة بان يريد شيئا
لحسنه وعلمه بقبحه كارادته صم تغيير القبلة فاوحى الله تعالى على وفق ارادته وهذا غير تفويض
الاحكام ومنها تفويض القول بما هو اصلح له وللخلق وان كان الحكم الاصلي خلافه كما في صورة
التقية ومنها تفويض امر الخلق بمعنى انه اوجب عليهم طاعته في كل ما يامر وينهى سواء علموا
وجه الصحة ام لا بل لو كان في ظاهر نظرهم عدم الصحة وجب عليهم من باب التسليم ولا باس بالمصير
الى التفويض بهذه المعاني لكنها غير مصحح لاطلاق الشارع بمعنى جاعل الشرع على النبي صم ومنها
ما مر كونه مخالفا لضروري الدين او المذهب ومنها تفويض الاحكام المصحح للاطلاق المذكور
وهذا وان كان مصححا لذلك لكن القول به مشكل من وجوه الاول انه غير معقول لانه ان
اريد به تفويض الاحكام في كل ما علم صلى الله عليه واله مصالحه ومفاسده وفي كل ما علم الله
مصالحه ومفاسده بان يامر بالمصالح وينهى عن المفسد فهذا ليس تفويضا بل يجب على غيره
ذلك سواء كان معصوما او غيره كما يقتضيه قولنا بكون العقل دليل الشرع وان اريد به

تفويض الامر بما شاء وان شك في حسنه او علم قبحه وتفويض النهي عما شاء وان شك في
قبحه او علم حسنه فهذا مما لا يجوز نسبته تعالى على مذهبنا فضلا عن جوازه للرسول صم الثاني
انه مخالف لظاهر قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي الثالث ان التفويض انما يكون فيما لم يرد فيه من الله تعالى
وحي ولا كتاب والاحكام الشرعية باسرها قد ورد فيها ذلك قال الله تعالى ما فرطنا
في الكتاب من شيء وقال تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وفي الكافي
عن ابي جعفر عم قال سمعته يقول ان الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا تحتاج اليه الامة
الا انزله في كتابه وبينه لرسوله الحديث وعن ابي عبد الله عم انه قال ما من امر يختلف فيه
اثنان الا وله اصل في كتاب الله لكن لا تبلغه عقول الرجال وعنه عم انه قال ان الله تبارك وتعالى
انزل في القران تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع
عبد يقول لو كان هذا انزل في القران الا وقد انزل الله فيه وعنه عم اني لاعلم ما في السموات
وما في الارض واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم ما كان واعلم ما يكون ثم سكت
هنيئة فراى ان ذلك كبر على من سمعه منه فقال علمت ذلك من كتاب الله عز وجل يقول
فيه تبيان كل شيء وعنه عم قال ولقد قال رسول الله وانا اعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق
وما هو كائن الى يوم القيمة وفيه خبر السماء وخبر الارض وخبر الجنة وخبر النار وخبر
ما كان وما هو كائن اعلم ذلك كما انظر الى كفي ان الله تعالى يقول فيه تبيان كل شيء
وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله عم قال نحن والله نعلم ما في السموات وما في الارض وما
في الجنة وما في النار وما بين ذلك ثم ان ذلك في كتاب الله ثم تلا قوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب الاية وفي العيون عن ابي الحسن الرضا عم قال جهل القوم وخدعوا عن اديانهم
ان الله لم يقبض نبيه صم حتى اكمل له الدين وانزل عليه القران فيه تفصيل كل شيء بين فيه
الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه كملا فقال تعالى ما فرطنا في الكتاب

من شيء وفي النهج عن امير المؤمنين ع في حديث اختلاف العامة في الفتيا قال في كلام له ع ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه واداته والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الرابع ان اكثر الروايات الدالة على تفويض الاحكام الى النبي ص تضمنت التفويض الى الائمة ع ففي الكافي عن ابي عبد الله ع انه قال ان الله تعالى ادب نبيه ص حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه فقال تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الله الى رسوله فقد فوضه الينا وعن عبد الله ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا والله ما فوض الله الى احد من خلقه الا الى رسول الله ص والائمة قال تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وهي جارية في الاوصياء وعن موسى بن اشيم عن ابي عبد الله ع قال له يا ابن اشيم ان الله تعالى فوض الى سليمان ابن داود فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه ص فقال ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله ص فوضه الينا وفي البصائر عن ابي حمزة الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع يقول من احللنا له شيئا من اعمال الظالمين فهو له حلال لان الائمة منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وعن زيد مولى ابي هبيرة قال قال ابو عبد الله ع اذا رأيت القائم اعطى رجلا مائة الف واعطاك درهما فلا يكبر في صدرك فان الامر مفوض والقول بتفويض الاحكام الى الائمة لا يلائم ما ثبت من استكمال الشرع في زمان النبي ص كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وكذا ما علم من امتناع تطرق النسخ والزيادة والنقصان في شريعة نبينا ص وما ورد فيه ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وحمل التفويض الى الائمة على التفويض في الاحكام الظاهرية كما في التقية بعيد جدا فان ظاهر الاخبار ان التفويض الى النبي ص والائمة بمعنى واحد وبالجملة فالقول

بالتفويض

بالتفويض في الاحكام محل اشكال وللنظر فيه مجال واي مجال فان ثبت فلا اشكال في صحة القول بالتفصيل لصحة اطلاق الشارع على الله وعلى رسوله حقيقة على هذا التقدير والا امكن القول بصحته ايضا بناء على ان المراد من الشارع اعم من جاعل الشرع والآتي به ولو من باب عموم المجاز لكنه بعيد هذا كله على الاحتمال الاول وهو ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالتعيين والتخصيص وعلى الثاني وهو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار فاما ان يعتبر في صدق النسبة الى الشارع تحقق الغلبة والاشتهار باستعماله اولا وعلى الثاني فاما ان يعتبر فيه كونه اول من استعمل اللفظ في المعنى الشرعي او لا يعتبر ذلك ايضا بل يكفي تحقق الاستعمال فيه في الجملة مع حصول الغلبة في زمانه او زمان ورود خطابه فعلى الاول يبعد القول بان الواضع هو الله تعالى في الجميع لان كثيرا من تلك الالفاظ لم يرد في الكتاب اصلا فضلا عن الغلبة والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حدا يحصل به ذلك في الاغلب بل الظاهر على هذا التقدير تعين القول بان الواضع هو النبي ص في الجميع نظرا الى تحقق الغلبة باستعماله منفردا وان لم يضم اليه الاستعمالات الواقعة في الكتاب العزيز وان الواضع في بعض ما ورد في الكتاب كالصلوة والزكوة مما تكرر فيه ذكره هو الله تعالى وفيما عدا ذلك هو النبي ص يحتمل ثالثا وهو ان الواضع فيما لم يرد في الكتاب هو النبي ص وفيما ورد فيه هو الله تعالى والنبي ص بمعنى ان الوضع تحقق باستعمالهما معا فان ورود اللفظ في القران مما له دخل في حصول الغلبة قطعا ما لم يكن مسبوقا بحصولها ويكون الاستعمال الواقع بعد ذلك من النبي ص استعمالا بعد الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها وعلى الثاني فالظاهر تعين القول بالتفصيل المتقدم وهو ان الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله وفيما عداه ذلك هو النبي ص وعلى الثالث فالواضع هو النبي ص فيما لم يرد في كلام الله تعالى قطعا وما يرد فيه جاز نسبة وضعه الى الله تعالى والى النبي ص لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذا

التقدير منهما فلا يختص الوضع باحدهما ولا يذهب عليك ان الظاهر بناء على ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال الثالث اعني اعتبار المستعمل الاول في تعيين النسبة وانه لا يكفي لصدقها مجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية وهو ظاهر ولا يعتبر فيه تحقق الغلبة باستعمال الشارع منفردا فان الظاهر حصول الغلبة والاشتهار في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع والمتشرعة جميعا لا باستعمال الشارع وحده وانما نسب الوضع فيها الى الشارع مع ان للمتشرعة مدخلية في حصوله لانه الاصل في الاستعمال والسبب الداعي الى حصول الغلبة والاشتهار واستعمال المتشرعة فرع استعمال الشارع ومترتب عليه وكانه استعماله فلذا اختص الوضع به فالمتجه على القول بالاشتهار هو التفصيل في الواضع على ما ذكرنا في الاحتمال الثاني وقد ظهر مما ذكرنا حال الواضع على الاحتمال الثالث وهو ان الوضع في بعض الالفاظ بالتعيين وفي البعض الاخر بالاشتهار فان ما بالتعيين يأتي فيه ما في الاول من الاحتمال وما بالاشتهار يأتي فيه ما في الثاني كما لا يخفى والحاصل ان الوضع في الجميع اما بالتعيين او بالاشتهار او في البعض بالاول وفي الاخر بالثاني وعلى اي تقدير اما الواضع في الكل هو الله او النبي او في البعض الاول وفي الاخر الثاني وعلى اي تقدير اما الشارع بمعنى جاعل الشرع او مبينه او اعم منهما ويصير الصور سبعة وعشرين حاصلة من ضرب الاحتمالات الثلثة للوضع في الاحتمالات الثلثة في الواضع ثم ضرب الحاصل في الاحتمالات الثلثة للشارع البحث الثالث في تعريف الحقيقة الشرعية فنقول انها كما في المحصول اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند اهل اللغة او كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى او كان احدهما مجهولا والاخر معلوما وكما في النهاية اللفظ المستعمل شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا ثم زاد عليه ما حكي عن المحصول من قوله سواء كان الى اخره وكما في بعض شروح المنهاج الاسم المستعمل فيما وضع له في الشرع ويستفاد

بلغ مقابلة

من

من العضدي انها اللفظ المستعمل في وضع اول هو الوضع الشرعي وهذه كما ترى عامة لما كان له في اللغة معنى وما لم يكن كذلك والعلامة خصصها في التهذيب بالاول حيث فسرها باللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى اخر والصواب ما في غيره اذ الكلام في بيان حقيقة الحقيقة الشرعية ولا يعتبر في حقيقتها ثبوت المعنى لها في اللغة كما لا يخفى نعم المتحقق منها في الخارج منحصر فيما يستفاد من التهذيب ولعله خص التعريف بالمتحقق منها ثم انه يرد على ما في المحصول والتهذيب انه لم يؤخذ في تعريفهما المذكور فيهما الاستعمال وقد اعتبر في الحقيقة على الاطلاق فانها عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له ويرد على الجميع اولا ان ما وضعه الشارع لمعنى غير متعلق بالشرع مثل ما وضعه لنا بره وسلاحه ونحوهما ليس داخلا في الحقيقة الشرعية مع شمول التعاريف المشار اليها له اللهم الا ان يقال باستفادة قيد الحيثية المخرجة لها منها او يلتزم بكونه من افرادها الا انه لا يترتب ثمرة شرعية في ثبوته ونفيه كما يترتب على ثبوت غيره ونفيه وثانيا ان ظاهرها الوضع التعييني دون الحاصل بالغلبة والاشتهار مع ان الحقيقة الشرعية اعم مما اذا كان الوضع فيها مستندا الى التعيين والتخصيص او الى الغلبة والاشتهار واما كونها ظاهرة في ذلك على تقدير كون الوضع والنقل المأخوذ فيها حقيقتين في التعيين كما يرشد اليه تعريفهم للوضع بانه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه نفي غاية الوضوح واما على تقدير كونهما حقيقتين فيما هو اعم منه ومن الحاصل بالغلبة كما هو المراد من النقل في قولهم اصل عدم النقل وفي كلامهم في تعارض النقل مع غيره فلكون المتبادر منهما انما هو خصوص التعيين كما لا يخفى على الفطن ثم لا يخفى انه لا دلالة لتعريف التهذيب باعتباره اشتماله على لفظ نقل على انه يعتبر في حقيقة الحقيقة الشرعية كونها منقولة استند الوضع فيها الى ملاحظة المناسبة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي حتى يرد عليه انه لا يعتبر ذلك في

حقيقتها وان كان المصداق المحقق منها في الخارج منقولا فان المعتبر في التعاريف
انما هو نفس المفاهيم دون المصاديق الخارجية ووجه عدم الدلالة ان ملاحظة المناسبة
انما هو مأخوذ في مفهوم المنقول في اصطلاحهم دون مفهوم لفظ النقل ونقل نحو
ذلك فان لفظ النقل وما اشتق منه غير لفظ المنقول انما يدل على مجرد الوضع الثاني
الحادث بعد ثبوت الوضع الاول وهجرته سواء لوحظ في الوضع الثاني ملاحظة
المناسبة مع المعنى الاول ام لا كما يرشد اليه كلامهم في تعارض الاحوال حيث ان مرادهم
من النقل المذكور هناك هذا المعنى ويدل عليه قولهم اصل عدم النقل فان المراد
منه في هذا القول هذا المعنى ايضا ومن هنا تبين فساد ما يتوهم ان كلام القوم
موهم لانه يعتبر في الحقيقة الشرعية كونها منقولا ومما يدل على انه لا يعتبر عندهم في
الحقيقة الشرعية كونها منقولا الحقيقة الدينية المذكورة ذكرها في كلامهم المحكي عن
المعتزلة مصيرهم الى ثبوتها كمصيرهم الى ثبوت الحقيقة الشرعية فانهم قالوا ان الحقيقة
الدينية اخص من الحقيقة الشرعية لكون الحقيقة الدينية اسما لنوع خاص منها
وهو ما لم يعلم اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وان القسم الاخير من الحقيقة الشرعية
وهو الذي قد علم في اللغة الحقيقة لفظه ومعناه لا يطلق عليه اسم الحقيقة
الدينية ووجه ذلك ان القسم الاول من الحقيقة الدينية وهو ما لم يعلم لفظه والقسم
الثالث منها وهو ما لم يعلم لفظه ولا معناه من الموضوعات المبتدأة دون المنقول قطعا
والقسم الثاني منها وهو ما لم يعلم معناه دون لفظه اما من الموضوعات المبتدأة كما
هو ظاهر العضدي والتفتازاني او محتمل لذلك ولكونه منقولا كما عن بعض اخذ
وبالجملة جعل الحقيقة الدينية من اقسام الشرعية ثم جعل الدينية اقساما بعضها غير منقول
قطعا من اقوى الشواهد على انه لا يعتبر في الحقيقة الشرعية كونها منقولا ثم لا يخفى ان
الظاهر ان المحقق في الخارج من الحقيقة الشرعية على القول بثبوتها منقول فانا لم نجد

فيما

فيما وضعه الشارع لفظا مخترعا لا يعرف له معنى في اللغة بل جميع الالفاظ التي هي مورد النزاع
في الحقيقة الشرعية مما ثبت له معان اصلية لغوية معروفة كما يظهر بالتتبع وحيث ان
المعاني الشرعية لتلك الالفاظ باسرها يناسب المعاني الاصلية كان الاظهر كون الوضع
بملاحظة المناسبة كما يشهد به استقراء نظائره وهذا متعين على تقدير ان يكون
الوضع بالاشتهار والغلبة كما لا يخفى ولما بلغ الكلام الى ذكر الحقيقة الدينية فلا بأس
بتعرضها فنقول انهم حكوا عن المعتزلة انهم زعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن و
الكافر والايمان والكفر من قبيل الحقيقة الدينية بخلاف اسماء الافعال كالافعال
كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي قالوا والمراد من اسماء الذوات ما هو من اصول
الدين وما يتعلق بالقلب ومن اسماء الافعال ما هو من الفروع او ما يتعلق بالجوارح
وانت خبير بفساد هذه الدعوى وبطلانها للقطع بان الصلوة والزكوة وغيرهما
من اسماء الافعال مجهولة المعاني عند اهل اللغة كالايمان والكفر وغيرهما من اسماء
الذوات فجعل اسماء الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال تحكم
محض لا يلتفت اليه ثم ان نسبة القول بالحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة
مع تصريحهم بانها قسم من الحقيقة الشرعية انما يستقيم لو كان دعوى المثبتين
للحقيقة الشرعية راجعة الى موجبة جزئية وهو ان الحقيقة الشرعية ثابتة
في الجملة وهو خلاف التحقيق فان الظاهر كما ستعرف ان النزاع في الحقيقة الشرعية
يرجع الى الايجاب والسلب الكليين وح فالقائل بالحقيقة الشرعية قائل بالحقيقة
الدينية والنافي للحقيقة الدينية ناف للحقيقة الشرعية فلا يكون النزاع في
الحقيقة الدينية نزاعا اخر غير النزاع في الحقيقة الشرعية على ان الظاهر ان
المعاني الشرعية باسرها مفهومات حادثة لم يكن اهل اللغة يعرفونها قبل مجيء الشرع وانهم
انما عرفوها ببيان الشارع وح فاحد قسمي الحقيقة الشرعية وهو ما يعرف اهل اللغة لفظه

ومعناه قسم تقديري يحتمل عند العقل ولا تحقق له في الخارج واللازم من ذلك ودعوى
انحصارهما الا اخراج الحقيقة الدينية بحسب التحقق في القسم الثاني من اقسامها كما
اعترفوا بانحصارها بحسب التحقق والوجود فيه ايضا فالحقيقة الشرعية حقيقة دينية
كما ان الحقيقة الدينية حقيقة شرعية واثبات احدى الحقيقتين وان اختلفا
بحسب المفهوم والافراد الممكنة المقدرة فان ذلك لا يقدح في الملازمة بينهما باعتبار
الوجود كما هو ظاهر وح فلا يتصور في الحقيقة الدينية خلاف غير الخلاف في الحقيقة
في الحقيقة الشرعية لما ان زعمت ان مرجع الخلاف هناك الى الايجاب الجزئي والسلب
الكلي على خلاف التحقيق فان قيل لعل المراد بالمعنى في احد قسمي الحقيقة الشرعية وهو
ما يعرف لفظه ومعناه المعنى اللغوي دون الشرعي فلم يكن هذا القسم تقديريا قلت لو كان
كذلك لكان الاقسام الثلثة للحقيقة الدينية غير محققة اذ القسم الثاني منها على
تقدير حمل المعنى على اللغوي عبارة عما عرف لفظه في اللغة ولا يعرف معناه اللغوي وهذا
غير متحقق في الخارج فان الالفاظ التي كانت محلا للنزاع معروفة بنفسها وبمعانيها
اللغوية عند اهل اللغة وحمل المعنى على اللغوي في احد قسمي الحقيقة الشرعية وهو قسيم
الحقيقة الدينية وعلى الشرعي في القسم الاخر وهو الحقيقة الدينية بعيد مع انه
على انه ظاهر من التعريف المحكي عن المحصول والنهاية ان المراد بالمعنى في كلا القسمين
المعنى الشرعي فانهم فان قيل لعل المراد بما يعرف لفظه ومعناه نحو الصلوة والصوم
والحج والزكوة من العبادات الثابتة في الشرائع السابقة لكون الفاظها ومعانيها
معروفة عند اهل اللغة فلا وجه لجعل القسم المذكور تقديريا لا تحقق له في الخارج قلت
الثابتة في شريعتنا مغايرة للثابتة في الشرائع السابقة جدا فلا يصح القول بكون
معانيها الواردة في شريعتنا معروفة عند اهل اللغة وكيف كان فالحق سقوط هذا الخلاف
وان النزاع ليس الا في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وكان شارح المختصر قد اشار الى

ذلك

ذلك حيث قال بعد تحرير محل النزاع ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبين
كونها حقيقة شرعية ونسبه الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما الثالث
في تحرير الاقوال في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها فنقول ان صريح العضدي انحصار
القول في المسئلة في قولين الاول القول بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع الشرعي من دون
تعرض لكونه ابتدائيا او بملاحظة المناسبة الثاني القول بنفيها وكون الالفاظ الواقعة
محلا للنزاع في المسئلة مستعملة في المعاني المخترعة الجديدة الشرعية مجازا ويظهر من جماعة
قول ثالث هو كون الالفاظ المذكورة موضوعات ابتداء عند الشارع بمعنى عدم ملاحظة
المناسبة حين الوضع ونسب الى المعتزلة وحكى جماعة مثل العلامة في النهاية وجمع من
شراح المنهاج والعلامة الشيرازي في شرح مختصر المنتهى عن القاضي ابي بكر قول اخر
هو بقاء الالفاظ المتنازع فيها في كلام الشارع على معانيها اللغوية من دون استعمالها
في معنى مخترع جديد شرعي وما ثبت وجوب الاتيان به من الامور الخارجة عن مفاهيمها
لغة فهو امور زائدة ثبت التعبد بها بدليل شرعي ويظهر من العلامة في النهاية والتهذيب
والسيد عميد الدين في شرح التهذيب قول اخر هو كونها مجازات لغوية وحقائق شرعية
واعلم ان المذكور في الكتب المشهورة المصنفة في هذا الفن من الاقوال في المسئلة
ليس الا القول بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا والقول بنفيه كذلك وظاهرهم
الاصوليين الاتفاق على القولين المذكورين بل صرح بعضهم بانه لا ثالث لهما
وقد زاد المتأخرون من اصحابنا في المسئلة تفاصيل منها ان الحقيقة الشرعية
ثابتة في الالفاظ المذكورة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع والمتشرعة كلفظ
الوضوء والغسل والصلوة والصوم والزكوة والحج والايمان والكفر دون غيرها
من الالفاظ التي لم يتحقق عندنا كثرة استعمالها في كلام الشارع مثل الخلع والمباراة
والقسم واللعان والعدد والعتق وذلك لان الموجب لصيرورة اللفظ حقيقة هو

كثرة الاستعمال وتحقق الغلبة قد حصل في القسم الاول قطعاً فوجب القول بمقتضاه
دون الثاني فان المفروض فيه عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في حصولهما و
على التقديرين يتعين النفي اما على الاول فظاهر لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء
المعلول واما على الثاني فلان النقل على خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيما خالفه
على موضع القطع واليقين ويتوجه عليه اولاً ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية
يدعي تحقق الموجب للوضع في جميع تلك الالفاظ فلو كان منحصراً فيما ذكره المفصل
من الغلبة والاشتهار كان مدعياً لتحققهما في الجميع لا محالة ومع ذلك فلا يتصور
التفصيل في الالفاظ وكان قول المفصل فان المفروض عدم حصول الكثرة والغلبة
او الشك في حصولهما في حيز المنع اذ المفروض عند القائل بالثبوت مطلقاً تحققهما
في جميع الالفاظ بلا اختلاف في اصل الحصول وان ثبت بالزيادة وعدمها فان
ذلك مما لا تاثير له في تحقق الوضع والحاصل ان القائل بالحقيقة الشرعية مطلقاً
اذا اعترف بانحصار الموجب فيما ذكر من الغلبة والاشتهار فكيف يسلم اختصاصهما
ببعض الالفاظ فان الاعتراف باختصاص الموجب يناقض دعوى عموم الوضع وان لم
يعترف بانحصاره في ذلك فربما كان الموجب الاخر مما يعم الجميع او يختص بالبعض الاخر
فلا يتاتى التفصيل نظراً الى اختصاص هذا الموجب الخاص والتحقيق ان الموجب ليس
بمنحصر في ذلك بل المعول في ثبوت الوضع هو الاستقراء وهذا مما يشترك فيه جميع
الالفاظ وتقريبه ان يقال انا نجد هذه الالفاظ في الكتاب العزيز والسنة النبوية
واستعمالات الصحابة والتابعين قد استعملت في المعاني الشرعية الحادثة غالباً ونرى
ان استعمالها في المعاني اللغوية السابقة في غاية الندرة والقلة حتى كاد ان لا يوجد منها
في الكتاب والسنة عين ولا اثر وهذا دليل على ان الشارع نبي الامر على هجر المعاني اللغوية
ونقل تلك الالفاظ الى المعاني الحادثة من اول الامر وليس هذا بادون من الاستقراء

الحاصل من استعمال ارباب العلوم والصنايع والحرف فان اصطلاحاتهم انما تعرف غالبا
من تتبع استعمالاتهم وتصفح اطلاقاتهم وان وقع التصريح بالوضع من ارباب العلوم في
بعض الالفاظ فانا نعلم ان الجميع بل الاكثر لم يحصل بواسطة التصريح بل انما حصل الاكثر
بالتتبع والاستقراء بل الظاهر ان الاستقراء ههنا اقوى منه في الصنايع والعلوم اذ
المعاني اللغوية باقية فيها غير مهجورة فان الفصل مثلا وان كان عند النحاة اسما للكلمة
المعربة الا ان استعماله في الحدث شايع معروف حتى ان النحويين كثيراً ما يستعملون الفعل
ويريدون معنى الحدث بخلاف مثل الصلوة والزكوة فان استعمالها في معانيها الاصلية
كاد ان يهجر بالكلية سيما في كلام الشارع واصحابه لا يقال طريق الاستقراء موقوف على تحقق الغلبة
والاشتهار فان العلم بوضع اللفظ للمعنى لا يحصل بتتبع استعمالات كثيرة وجد فيها اللفظ
مستعملا في ذلك المعنى اذ احتمال المجاز قائم مع القلة بخلاف الشيوع والغلبة كيف ولو كان
الاستعمال بدون الغلبة دليلا على الحقيقة لزم انتفاء المجاز بالكلية لتحقق الاستعمال
في كل مجاز وذلك لان الاستقراء انما يتوقف على الغلبة والاشتهار لو لم يتحقق هناك
سوى استعمال اللفظ مع القرينة الدالة على المعنى المراد اما لو انضم الى ذلك ما هو من مخايل
النقل ومن سماته النقل فقد يحصل العلم بالوضع من استعمالات يسيرة ولذا لم
يشترط في الترديد بالقرائن حصول الكثرة والغلبة مطلقا بل مع انتفاء الامور المذكورة
ونحن لا ندعي ان الاستقراء في جميع تلك الالفاظ قد حصل بهذا الطريق بل ان الاستقراء
في جميع الالفاظ التي وقع فيها النزاع قد حصل باحد الطريقين على سبيل منع الخلو
والفرض ان عدم تحقق الكثرة والغلبة في بعض الالفاظ على تقدير تسليمه لا يقدح في
المدعى ولا في التمسك بالاستقراء والاستقراء في الاكثر قد حصل بطريق الغلبة
والاشتهار كما لا يخفى على المتتبع واما منع حصولها لا ترى في بعض الالفاظ فانما نشاء
من قصور التتبع او عدم رعاية القرائن المرددة لها حق الرعاية فعليك بالتتبع الوافي

مع التدبر الشافي عسى ان يظهر لك هذا الامر الخافي وليعلم ان ههنا طريقا اخر
هو استقراء هذا النوع من اللفظ وهو الذي وقع فيه النزاع فانا اذا تتبعنا الالفاظ
التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية الحادثة وجدنا استعمالها في الاكثر الغالب منها
قد صدر عن الوضع بالبيان المتقدم فيكون الجميع كذلك وان لم يحصل السبب وهو
الغلبة والاشتهار في كل لفظ وهذا الطريق يتوقف على بلوغ الاستقراء حدا يسقط
معه اعتبار خصوصيات الالفاظ ويعلم ان العبرة بالجامع الذي هو النوع كما في وضع الهيئات
الموضوعة بالوضع النوعي والظاهر حصوله فتدبر وتاملا ان العلماء في مسئلة الحقيقة
الشرعية بين قائل بثبوتها مطلقا وبين نفيها كذلك والتفصيل في الالفاظ في
المسئلة قول حدث في هذه الاعصار ولذا لم يذكره الاصوليون في كتب الاصول ولم
ينقل القول به عن احد من الفقهاء والمتكلمين فالقول به احداث قول ثالث في المسئلة
فيكون باطلاً لمخالفته الاجماع على نفي التفصيل ولا يتوهم ان القائل بثبوت الحقيقة
الشرعية انما يقول بثبوتها في الجملة في مقابل القول بنفيها مطلقا لتصريح الاصوليين
وغيرهم ممن تكلم في المسئلة بان محل النزاع فيها هو هذه المنقولات المتداولة على لسان
اهل الشرع كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها وان الخلاف في ان صيرورتها حقائق
هل هو بوضع الشارع اياها لتكون حقائق شرعية او بوضع المتشرعة حتى تكون حقائق
عرفية وهذا كالصريح في ان القائلين بالحقيقة الشرعية ادعوا ثبوتها في جميع تلك
الالفاظ كما هو المدعى ايضا لو كان الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة لوجب على المثبتين
لها تعيين الالفاظ التي ثبت فيها الوضع الشرعي عندهم والا لانتفى فائدة النزاع في
هذا الاصل الجليل فان القائلين بالثبوت لا يمكنهم حمل الالفاظ الواردة في الشرع
على المعاني الشرعية بمجرد قولهم بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة ما لم يعلم كون اللفظ مما تحقق
فيه الوضع وتعيين الالفاظ مما لم يتعرض له احد من الاصوليين ولا غيرهم من المتكلمين

والفقهاء بل المعروف من الجميع بناء المسائل على الخلاف في الحقيقة الشرعية من دون
تعرض لخصوصيات الالفاظ وبيان تحقق الوضع الشرعي فيها فعلم ان الدعوى في المسئلة
على الوجه الكلي نفيا واثباتا وان المثبت يدعي الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي السلب
الكلي ولذا صح البناء على المعنى الشرعي في تلك الالفاظ بمجرد القول بثبوت الحقيقة الشرعية
ولم يحتج الى التعرض لخصوصيات الالفاظ الواردة فان قلت دعوى الكلية والعموم لا يصح
من المثبت لانه اذا ادعى ذلك فاما ان يدعي الكلية والعموم في جميع المنقولات المتداولة
على لسان اهل الشرع فيلزم ان يكون مصطلحات الفقهاء والمتكلمين والاصوليين
مما علم تجدده في زمان الائمة او بعده حقائق شرعية لكونها من جملة المنقولات
المتداولة على لسان اهل الشرع وهذا باطل قطعا او فيما لم يعلم تجدده بعد زمان
الشارع فيلزم الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه من موضوعات الشارع وان
كان مشكوكا فيه او مظنون الخلاف وهذا باطل ايضا لكونه حكما بمجرد الاحتمال
ومثله ما لو اريد العموم فيما علم وضعه في زمان الائمة فان العلم بكون اللفظ موضوعا
في زمانهم لا يقتضي العلم بالوضع الشرعي ولا الظن به فيرجع الى الحكم بالاحتمال او في
جميع ما علم تحقق وضعه او تحقق سبب وضعه في زمان الشارع فيكون معناه
كلامهم ان الحقيقة الشرعية ثابتة في كل ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية وهو
مع ما فيه لا يصلح ان يكون محلا للخلاف لاستحالة القول بالنفي فيما علم ثبوته او في كل
ما ثبت وضعه في زمان المتشرعة المتصل بزمان الشارع وهذا ايضا فاسد لان
حكم الزمان المتصل بزمان الشارع حكم زمان الشارع من دون فرق دون تفاوت
في وضوح الحكم بثبوت الوضع وخفائه فلا يمكن القطع فيه مع الشك في زمان الشارع
بل كلما ثبت وضعه في الزمان المتصل بزمان الشارع ثبت وضعه في زمان الشارع لو تحقق وجود
علم وضعه في الزمان المتصل بزمان الشارع دون زمانه فهو نادر جدا فلا يصح

بلغ قبالاً

جامع لمحل هذا النزاع وحيث امتنع من المثبت دعوى الكلية علم ان مقصوده هو
الايجاب الجزئي اي ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة في مقابل النافي مطلقا قلت لعل
المراد دعوى الكلية والعموم في المنقولات المتداولة التي علم استعمال الشارع اياها
في المعاني الشرعية والا فلا يرد النقض بالاصطلاحات المتجددة لعدم ثبوت استعمال الشارع
فيها ولا غير ذلك من المحظورات المتقدمة وهو ظاهر والمراد دعوى الكلية والعموم
فيما علم وضعه في ابتداء ظهور الخلاف في المسئلة قد تحقق في زمان الباقر والصادق
فكلما علم وضعه وانتشار القول بثبوت الحقيقة الشرعية وقيل ان القول بثبوت
الحقيقة الشرعية في المسئلة قد ظهر في زمان الباقر والصادق فكلما علم وضعه في ذلك
الزمان فهو محل النزاع والقائل بالحقيقة الشرعية يدعي ثبوتها فيه فكلما علم انتفاء الوضع
فيه فهو خارج عن محل النزاع والقائل بالثبوت لا يدعي الثبوت فيه وما لم يعلم فيه
شيء من النفي والاثبات فهو من الافراد المشتبهة التي لا يعلم دخولها في محل النزاع
ولا خروجها عنه والاشتباه في موضوعات المسائل غير عزيز غاية الامر انه يقتضي اثبات
الحكم فيرجع فيه الى مقتضى الاصل وهذا لا ينافي كون النزاع على الوجه الكلي كما لا
يخفى فان قلت كيف يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما علم وضعه في زمان الباقر
والصادق عليهما السلام ولعل الوضع قد تجدد في زمانهما او لا دلالة لتحقق الوضع في زمانهما
على سبق وجوده قطعا فكيف يمكن الحكم في كلما استعمله الشارع من الالفاظ اللغوية
مع احتمال كون الوضع متاخرا عن استعماله فان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز قلت
ليس المراد ان اللفظ المتصف باحد الوصفين المذكورين يجب ان يكون حقيقة
في زمان الشارع لاتصافه باحدهما حتى يرد ذلك بل المراد ان ما كان كذلك فقد اتفق
فيه الوضع الشرعي فانا اذا تتبعنا وجدنا الالفاظ الموصوفة باحد الوصفين
حقائق شرعية بالاستقراء او بدليل اخر والحاصل ان كل واحد من الامرين وصف

جامع لمحال النزاع لا علة مقتضية للعلم بالوضع الشرعي فلذا به ومنها ان تلك الالفاظ
انما صارت حقائق في زمان الباقر والصادق دون ما تقدم من الازمنة اذ الاصل
بقاء المعنى اللغوي حتى يعلم خلافه وقد حصل العلم في زمانهما بالاستقراء والجزم
بالغلبة والاشتهار فيه وان الظاهر وقوع النزاع في ذلك الزمان وما قد يتجه
الحكم بمقتضى العلم فيه دون غيره لانتفاء المقتضي وفيه ان ذلك ليس تفصيلا
بل هو في الحقيقة عين القول بنفي الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة الشرعية ما وضعه
الشارع لمعناه والشارع كما عرفت هو الله تعالى او النبي ص واما الامام فليس
شارعا بل هو مبين للشرع وكاشف عنه فصيرورة الالفاظ المذكورة حقائق
في زمان الائمة عليهم السلام لا يقتضي كونها حقائق شرعية كيف وقد اتفق
النافون للحقيقة الشرعية على صيرورتها حقائق بعد زمان النبي ص غاية الامر
انهم لم يثبتوا التحديد ابتداء النقل في زمان المتشرعة وهذا القائل انما زاد
عليهم بالتحديد المذكور وهذا لا يقتضي كونه تفصيلا ولا قولا اخر غير القول
بالنفي مطلقا وح فما دل على ثبوت الحقيقة الشرعية يقتضي بطلان هذا القول
وفساده مضافا الى ان القول بثبوت الوضع لتلك الالفاظ مطلقا في زمان
الباقر والصادق ع مشكل بمثل الوجوب والندب والكراهة مما لم يعلم تحقق الوضع
فيها في ذلك الزمان مع دخولها في العموم على هذا التفصيل قطعا ومنها
ان ما كان من تلك الالفاظ مما تكرر استعماله ويكثر دوره لشدة مسيس الحاجة
اليه كالصلوة والزكوة فهو حقيقة في زمان النبي ص وما ليس كذلك فهو حقيقة
في زمان الباقرين ع لحصول الغلبة والاشتهار في القسم الاول في زمان النبي ص
والثاني في زمان الامامين وهذا التفصيل ماخوذ من التفصيلين الاولين
فانه قد جمع فيه التفصيل في الالفاظ والازمان والجواب عنه ظاهر مما تقدم

ومنها ان المنقولات المتداولة على لسان المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها
ونقلها بحسب اختلاف الازمنة اختلافا بينا فان منها ما يقطع بحصول الامرين
فيه في زمان النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال النبي ص اياه في المعنى الشرعي لكن لا يعلم
صيرورته حقيقة الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين الباحثين
عن الاحكام المتعلقة بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال الشارع
فضلا عن نقله وصيرورته حقيقة في زمانه ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل
والاستعمال في زمان الفقهاء واذا كانت الالفاظ مختلفة لهذا الاختلاف
فكيف يحكم بتحقق النقل فيها في زمان النبي ص بل الواجب ح هو التفصيل فيها
بحسب العلم بتحقق موجب الوضع وانتفائه وطريقه التتبع الكاشف عن حصول
الغلبة والاشتهار والجواب منع صحة جميع تلك الالفاظ فتام وصحة التقسيم اليها
في محل النزاع وهو ظاهر مما سبق ومنها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في العبادات
دون المعاملات وذلك لان الفاظ المعاملات كالبيع والهبة والصلح والدين
والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب والميراث والقصاص
والدية وغيرها باقية على معانيها الاصلية لم تنقل في الشرع الى معنى اخر
وان كانت صحتها شرعا موقوفة على شرائطها الشرعية فان ذلك لا يقتضي
ان يكون المعاني المفهومة منها شرعا مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية بل الظاهر
هذا الاشتراط خروج الشرط عن ماهية المشروط المقتضي لصدق اسم المشروط بدونه
ولذا قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات فان تخصيص العبادات بذلك
ليس من جهة احكامها لان الاحكام الشرعية من حيث هي كذلك توقيفية
مطلقا سواء في ذلك احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها فان
موضوع العبادات كالحكم الشرعي ماخوذ من الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع

فيها الى اللغة والعرف ويتوجه عليه ان المناط في ثبوت الحقيقة الشرعية وجود الامر
المقتضي للوضع اعني النقل او الغلبة والاشتهار في زمان الشارع فان حصل كان
اللفظ حقيقة شرعية وان كان من المعاملات والا لم يكن وان كان من العبادات
وليس لكون اللفظ من العبادات تاثير في تحقق الوضع الشرعي ولا لكونه من غيرها
تاثير في انتفائه كيف والعبادات انما تفارق غيرها باشتراط النية وقصد
القربة وهذا مما لا دخل له في صحة الوضع الشرعي اذ كما جاز الوضع للمشروط بالنية
فكذا لغيره من دون فرق فان كان المقصود ان الوضع الشرعي انما يصح في العبادات
دون غيرها فبطلانه ظاهر وان كان المقصود ان ذلك لم يقع في غير العبادة
وان كان جائزا فالظاهر وقوعه فان الخلع والمباراة واللعان والايلاء
لم يكن في اللغة لهذه المعاني المخصوصة المعروفة في الشرع وقد نقلت اليها قطعا
وكذا النكاح فانه في اللغة بمعنى الوطي بنص اهل اللغة قال في الصحاح النكاح
الوطي وقد يقال للعقد وقد قال في المغرب اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج
نكاح مجازا لانه سبب الوطي المباح وظاهر العلامة في المختلف اتفاق اللغويين
على ذلك وقد نقل في العرف الشرعي الى معنى العقد لغلبة استعماله فيه شرعا
حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح في الكتاب العزيز بمعنى الوطي الا في قوله تعالى
حتى تنكح زوجا غيره بل قيل انه بمعنى العقد ايضا واشتراط الوطي في المحلل انما علم
من دليل اخر ونقل جماعة من الاصحاب منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على ذلك
وايضا فان الايمان والكفر والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث
من الحقائق الشرعية المنقولة عن معانيها الاصلية وليست من العبادات المشروطة
بالنية قطعا والظاهر انه كما لم يثبت للمفصل عموم النفي في المعاملات فكذا لم
يثبت له دعوى عموم الايجاب في العبادات اذ الظاهر ان مثل السجود والطواف والاحرام

باق على ما ثبت قبل الشرع ولم ينقل فيه الى معنى اخر والشرائط الشرعيه لا تخرجها عن مفهوماتها اللغويه كما صرح به في الفاظ المعاملات وهذا بخلاف مثل الصلوة والزكوة والحج فانها وان كانت ثابتة في الملل السابقة او معروفة عند العرب في الجاهلية الا انا نقطع بحصول الاختلاف بين تلك المعانى والمعانى التى اثبتها الشارع وان كانت متشابهة اذ ليس جميع الزيادات فيها شروطاً للصحة بل منها ما هو شروط للصحة ومنها ما هو ماخوذ في اصل الماهية وايضا فالعبادة قسمان عبادة بالذات كالصوم والصلوة وعبادة بالعرض وهى المعاملات المباحة التى تصير عبادة بواسطة النية والحقيقة الشرعية منتفية في هذا القسم قطعاً فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع العبادات ويمكن دفعه بان المراد منها خصوص القسم الاول اعنى العبادة بالذات لانه المتبادر من لفظ العبادة عند الاطلاق ولو قيل بدخول الاخلاص في حقيقة العبادة كما ذهب اليه بعض الفقهاء اندفع النقض الاول ايضا لان العبادة على هذا التقدير مجموع الفعل مع النية وهو غير الفعل فقط لكنه خلاف التحقيق فان الاصح انها شرط للعبادة قطعا للتسلسل ولان العبادة هو العمل والعمل هو المنوى لا النية ولا المركب منها ومن غيرها وبالجملة فالعبرة في ثبوت الحقيقة الشرعية بوجود المقتضى للوضع وتحقق الصفة الجامعة لمحل النزاع وفي نفيها بانتفاء الامرين واما كون الشئ عبادة او معاملة فذلك مما لا دخل له في شئ من النفى والاثبات سواء اريد منهما الوجوب والامتناع او مجرد الوقوع واللاوقوع ويحتمل ان يكون اطلاق الحكم بان العبادة توقيفية دون المعاملات كما اشتهر بين الفقهاء والظاهر انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر الفاظ العبادات من الحقائق الشرعية التى لا يعرف معناها الا بيان الشارع بخلاف المعاملات فان اكثرها من الحقائق اللغوية او العرفية التى لا توقف لها على الشرع اطلقوا القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات

نظر

نظرا الى الغالب في الموضعين ويحتمل ان يكون المراد على تقدير تسليم الكلية في طرف الاثبات واندفاع النقضين المذكورين بما اشرنا اليه ان العبادات الاصلية يتعين فيها الرجوع الى الشرع اذ لا طريق لها سوى ذلك كنفس الحكم الشرعي بخلاف المعاملات فان بيان معانيها ليس من الوظائف الشرعية المتوقفة على النص من الشارع ويقتضى ذلك جواز الرجوع فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف لامتناع الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه الصق بكلام القوم وان كان الاول اقرب الى القبول ثم لا يخفى ان الكلام في ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات راجع الى الكلام في اندراجها في الفاظ كانت محلا للنزاع في مسئلة الحقيقة الشرعية والا فعلى تقدير الاندراج لا مناص للمثبتين عن القول بثبوتها فيها كما ان لهم نفى الوضع الشرعى عنها على تقدير الاندراج والحاصل ان التفصيل المذكور ليس تفصيلاً في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها فافهم البحث الرابع في تحرير محل النزاع في المسئلة فنقول ان محل النزاع كما ذكره العضدى الالفاظ المتداولة شرعاً وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها بالمناسبة فتكون منقولات او لا لمناسبة فتكون موضوعة مبتداة او استعملها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة من غير وضع مغني عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعانى الشرعية لكثرة دورانها على السن اهل الشرع بسبب حاجتهم الى التعبير عنها دون المعانى اللغوية فصارت حقائق عرفية لهم حتى اذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة تحتمل للمعنى اللغوى والشرعى فتحملها المخلوع واما في استعمال اهل الشرع فتحمل على الشرعى بلا خلاف ومثله قرر محل النزاع صاحب المعالم ولكن لا يصلح هذا التقريب لورود ما نسب الى القاضى من بقائها في كلام الشارع على المعانى اللغوية

عليه ولعله لاعتقاد العضدى بطلان هذه النسبة كما يدل عليه قوله الاثالث لها بعد ذكره القول بثبوت الحقيقة الشرعيه والمجازية اللغوية ولعل صاحب المعالم معتقد لذلك والا لما قرر محل النزاع كما قرره العضدى ولذكر القول المنسوب الى القاضى فان قيل يظهر من جملة من التعريفات انه لا يعتبر في الحقيقة الشرعيه كون اللفظ معروفا في اللغة وهو كذلك وقد ظهر من تحرير محل النزاع بما ذكره العضدى وتبعه صاحب المعالم انه يعتبر فيه كون اللفظ معروفاً في اللغة فهل هذا الا منافاة قلت لا منافاة فان التعريف انما هو لبيان الماهية وهو لا يستلزم وجود فرد منها في الخارج فضلا عن وجود جميع افرادها ولذا ذهب جماعة الى نفى الحقيقة الشرعيه راسا مع انهم لا ينكرون تعريفها وتحرير محل النزاع انما هو لبيان تحقق شئ في الخارج هو مصداق الحقيقة الشرعيه عند المثبتين ومن هنا تبين عدم اغناء شئ من التعريف وتحرير محل النزاع عن الاخر ولذا ينبغى التعرض لهما كما فعله جماعة البحث الخامس في بيان ثمرة النزاع فنقول ان ثمرة النزاع كما ذكروه انما تظهر فيما اذا ورد ما كان محل النزاع في كلام الشارع مجردا عن القرينة المعينة للمعانى الشرعيه واللغويه فعلى الثبوت يحمل على الاولى وعلى النفى يحمل على الثانيه وقد اورد على الثمرة المذكورة اشكالان الاول ان صيرورة تلك الالفاظ حقائق شرعيه بالتعيين او الغلبة لا يستدعى حمل ما تجرد منها عن القرينة على المعانى الشرعيه الا اذا علم صدورها عن الشارع بعد تحقق احد الامرين الموجبين للحمل عليها وذلك على تقدير وجوده لا يكون الا نادرا اذ لم تجر عادة المفسرين والرواة بنقل تاريخ نزول الايات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بموافقة زمان النقل والاشتهار لاعتبار العلم بتاريخ حصولها في كل لفظ ودون العلم بذلك كله خرط القتاد فالمسئلة قليلة الفائدة جدا بل عديمها راسا وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول تقريره ان هذا

الاشكال

الاشكال انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة حقائق شرعيه بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او بتجدد الوضع منه بعد استعماله وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فان مقتضى الاستقراء المستدل به في المقام على ثبوت الحقيقة الشرعيه المتقدم تقريره ومقتضى الوجه المبنى على حكمة الواضع الاتى بيانه ان الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه المعانى وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها على وجه الحقيقة وعلى هذا لا اشكال في الثمرة اصلا لتاخر الاستعمالات عن الوضع فان قلت لو كانت الالفاظ المذكورة حقائق شرعية بنقل الشارع وتعيينه لوجب تفهيم المخاطبين بها والا لزم نقض الوضع عن الفائدة ولو فهمها لنقل ذلك الينا لتوفر الدواعى الى مثله ولا نقل فيجب القول بصيرورتها حقائق بالغلبة والاشتهار فان ذلك وضع اضطرارى لا يجب فيه التفهيم والبيان قلت لا نسلم ان تفهيم المخاطبين بها يستلزم النقل الينا ولو لتوفر الدواعى الى ذلك قلنا مسلم لو كان التفهيم بتصريح الشارع بان يقول لاصحابه اعلموا انى وضعت هذه الالفاظ لهذه المعانى فحيث وجدتموها في كلامى فاحملوها على تلك المعانى فان ذلك مما يقرب فيه دعوى توفر الدواعى اما لو كان التفهيم بواسطة الترديد بالقرائن كما هو الشأن في تعليم اللغات فلا يلزم فيه ذلك قطعاً وبالجملة نحن نقول ان الشارع لما رأى هذه المعانى الحادثة التى اثبتها مما يتوفر الدواعى الى التعبير عنها والدلالة عليها لمسيس الحاجة اليها وكثرة احكامها ولواحقها وان الناس يحتاجون في مثل ذلك الى الفاظ موضوعة يعبرون بها عن المعانى ويستغنون بها عن مؤنة القرائن وارتكاب التطويل في الكلام بذكر الاوصاف والقيود المعينة للمراد في جميع الاستعمالات والاطلاقات وكانت تلك المعانى مناسبة لمعانى هذه الالفاظ في اصل اللغة نقل هذه الالفاظ عن معانيها الاصلية الى تلك المعانى الحادثة وعينها بازائها من اول الامر دفعا للاختصار في التعبير مع وضوح الدلالة على المعنى المراد وحذرا عن فوات المقصود في بعض المقامات بتعذر الالفاظ

او بغير المرجح لفوات الغرض بتركه او الاخلال بفعله وحيث ان النقل بدون تعريف المخاطبين وتفهيمهم لم يكن محصلا للغرض ولا متمما للفائدة بل كان وجوده كعدمه وكان التعريف الوضع طريقان احدهما التصريح به والاخر التعريف بالقرائن وكان الغالب تعريفه بطريق التعريف على ما شاهد حال الناس في كيفية تعليم اللغات وتعلمها وكان التصريح على تقدير تحققه مما يتوفر الدواعي بنقله مع انتفائه علمنا ان الشارع عرف الوضع المخاطبين بتلك الالفاظ بطريق التعريف بالقرائن دون التصريح وقد ظهر لنا جميع ذلك بالاستقراء الذي هو الطريق المألوف والنهج المعروف في تحصيل المطالب الوضعية واثبات القواعد الادبية وح فلا اشكال في المسئلة ولا في ثمرتها اذ الاشكال انما يتوجه على تقدير التصريح بالوضع والنص عليه من الشارع والقول بان تلك الالفاظ مجازات اشتهرت في زمان ما فادت بغير قرينة ولحق لا نقول بشيء من ذلك الثاني اجماع العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها عن القرائن اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها اتفقوا على الثاني فالقول بان بعضها محمول على الشرعي وبعضها على اللغوي كما يقتضيه القول بتوسط الوضع خلاف الاجماع لا يقال الواجب مع الجهل بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوي لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لان الاجماع منعقد على ان الواجب الحمل على احد المعنيين لاجل الوضع والحمل بمقتضى الاصل يغايره قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على اصل الحمل ويمكن تقرير الاجماع بوجه اخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ باسرها في نفس الامر اما المعاني الشرعية او اللغوية والقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضي التفصيل فيما يجب نفس الامر فيكون مخالفا للاجماع وبوجه اخر وهو ان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني الشرعية مع الحمل على اللغوية والنافين لها اتفقوا على حملها باسرها

على المعاني اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوية في الجميع او البعض خلاف الاجماع فان قيل ان اردتم ان مثبتي الحقيقة الشرعية يحملون الالفاظ باسرها على المعاني الحادثة وان كان صدور بعضها عن الشارع سابقا على الوضع فذلك باطل اذ المفروض انه لا سبب للحمل عليها سوى الوضع وهو منتف على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اردتم انهم يحملونها عليها لسبق الوضع جميع الاستعمالات ففيه ان ذلك لو تم فهو الحجة فاي فائدة في الاجماع قلنا المختار الثاني وفائدة الاجماع يظهر في صورة الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن معه لانه يتوقف على امكان السبق بخلاف الاحتجاج بالسبق فانه لا يصح الا مع العلم به كما لا يخفى الثالث ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتأخر عن زمان الوضع لانها حادثة والاصل في الحادث التأخر لا يقال كما ان اللفظ حادث فكذلك الوضع فاصل تأخر اللفظ عن الوضع معارض باصل تأخر الوضع عن صدور اللفظ ولا ترجيح فيجب التوقف لانا نقول اصالة تأخر الحادث انما يجري في الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبها من حيث المبدأ لكن ثبوت الوضع في اخر زمان الشارع لصدور كثير من الروايات الواردة عنه مقطوع به على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تأخر الصدور الى ذلك الزمان بخلاف العكس وفيه انه يشكل الحكم بتأخر جميع الاستعمالات عن اخر زمان الشارع المتحقق فيه النقل مع قطعنا بتحقق استعمالات كثيرة من الشارع قبل الزمان المذكور ويقوى الاشكال ان قلنا باستناد الوضع الى الغلبة والاشتهار فان مقتضى الاشتهار في الاستعمال ان يكون الاستعمال سابقا الى حصول الاشتهار لحصوله بالتدريج فالحكم بان جميع الاستعمالات بعد الاشتهار يقتضي تقدم الشيء على نفسه لا يقال لعل الاستعمالات التي لم تبلغ الينا تقدمت

على ما بلغ ويحصل به الاشتهار لانا نقول اولا ان اجراء الاصل لا يختص بما بلغ فان صح في الجميع والا فلا وثانيا ان الاصل عدم استعمال لم يبلغ الينا وعلم كفايته في تحقق الاشتهار على تقدير تسليم تحقق استعمال لم يصل الينا واذا اردت ان تعلم حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال وهو ان في المقام احد عشر صورة الاولى ان يكون زمان النقل وجميع الاستعمالات معلوما وحكمه واضح الثانية ان يكون زمان النقل معلوما مع عدم العلم بزمان شيء من الاستعمالات وحكمه التوقف للعلم بتقدم الاستعمال في الجملة على النقل وح فيحتمل كل استعمال ان يكون قبل النقل وبعده الثالثة ان يكون زمان النقل معلوما مع العلم ببعض الاستعمالات المتقدمة مع كفاية القدر المتقدم في تحقق النقل وحكمه الحكم بتأخر كل استعمال لا يعلم زمانه عن زمان النقل كما لا يخفى الرابعة الصورة بحالها مع عدم كفاية القدر المتقدم في تحقق النقل وحكمه التوقف كما لا يخفى الخامسة العلم بزمان النقل مع العلم ببعض الاستعمالات المتقدمة والمتأخرة مع كفاية القدر المتقدم في تحقق النقل وحكمه الحكم بتأخر كل استعمال لا يعلم زمانه عن زمان النقل السادسة الصورة بحالها مع عدم الكفاية وحكمه التوقف السابعة العلم بزمان النقل مع العلم ببعض الاستعمالات المتأخرة فقط وحكم استعمال لا يعلم زمانه التوقف الثامنة عدم العلم بزمان النقل مع العلم بزمان جميع الاستعمالات وحكمه الحكم بتأخر زمان النقل عن جميع الاستعمالات التاسعة عدم العلم بزمان النقل مع العلم بزمان بعض الاستعمالات مع كفايته في تحقق النقل وحكمه الحكم بتأخر النقل عن الاستعمالات المعلوم زمانها وعدمه النقل والاستعمالات لا نعلم زمانها العاشرة الصورة بحالها مع عدم الكفاية وحكمه التوقف في استعمالات لا نعلم زمانها مع الحكم بتأخر النقل عن استعمالات نعلم زمانها الحادي عشر عدم العلم بزمان النقل وشيء من الاستعمالات وحكمه التوقف ويمكن دفع ما ذكر من استلزام الحكم بتأخر كل استعمال عن النقل تقدم الشيء على نفسه

بان

بان هذا انما يلزم ذلك لو كان الحكم المذكور بحسب نفس الامر بخلاف ما اذا كان بحسب التكليف الظاهري كاصل الاباحة والبراءة والطهارة وح نقول لعلنا كنا مكلفين بالحكم بتأخر كل استعمال شخصي لا نعلم تقدمه على زمان النقل عن النقل ان علمنا زمانه واما القطع الاجمالي بوجود استعمال غير معين متقدم على النقل فلا يورث عدم الحكم بتأخر كل استعمال شخصي معين وضع ما علم الاشكال الثالث ما ذكره صاحب الوافية بقوله واعلم ان هذه المسئلة قليلة الفائدة اذ صيرورة هذه الالفاظ حقائق في معانيها الشرعية في كلام الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القران والاخبار النبوية من غير جهة الائمة عليهم السلام بحكم مما لا يكاد يتحقق بدون نص من الائمة عليهم السلام على ذلك الحكم انتهى وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد ان صيرورة هذه الالفاظ حقائق في اوائل زمان الائمة اعني الزمان المتصل بزمان الشارع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد ففيه ان ذلك مما لا يبعد فيه اصلا بل الظاهر ان النزاع فيه قريب جدا فان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع في العلم بتحقق الوضع الحادث وانتفائه حكم زمان الشارع من دون فرق فالشك في زمان الشارع يستلزم الشك فيه والقطع فيه يستلزم القطع في زمان الشارع وكيف يمكن القول بان هذه الالفاظ كلها كانت حقائق في معانيها الاصلية واستمرت على ذلك الى اخر زمان النبوة وانها باسرها صارت حقائق في المعاني الحادثة بعد زمانه بلا فصل مع انحصار الوجه في صيرورتها حقائق بعده في الغلبة والاشتهار فان احدا لم يدع الوضع التعييني في هذه الالفاظ في زمان المتشرعة ومعلوم ان الغلبة والاشتهار ربما يختلف الحال فيهما بالقياس الى الالفاظ فان تحققهما في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران على الالسنة مقدم على حصولهما فيما

ليس كذلك بالضرورة فلا يمكن الحكم بحصولها في الجميع في اول زمان التشرع دفعة نعم لو قيل بصيرورتها حقائق بعد زمان الشارع بواسطة النقل والتعيين امكن القول بثبوت الوضع في جميعها في زمان واحد لامكان حصول النقل فيه لكن قد عرفت ان ذلك مما لم يقل به احد في وضع هذه الالفاظ ولو قيل به فغاية الامكان وهو لا يستلزم الوقوع ولو اتفق الوقوع ايضا في اي انتفى اول زمان لا لا في غيره فالحكم بصيرورتها حقائق فيه كما هو المدعى لا وجه له اصلا وان اراد ان صيرورة هذه الالفاظ حقائق في زمان الائمة في الجملة بمعنى عدم بقائها على معانيها الاصلية في مجموع زمانهم مما يبعد النزاع فيه فذلك مسلم اذ لا ريب في استبعاد الحكم ببقاء الوضع اللغوي في تلك المدة المديدة المتطاولة مع انتشار المسلمين واشتهار الاحكام فيما بينهم غاية الاشتهار لكن ذلك لا يستدعي قلة الفائدة في هذا الخلاف لعدم العلم بتعيين زمان الوضع على هذا التقدير فلا يعلم ان الحديث الوارد عنهم هل ورد قبل الوضع او بعده ولئن حصل العلم بالتاخر في بعض الاخبار كالخبر الذي ورد عن الجواد والهادي والعسكري فذلك لا يجدي نفعا فيما نحن بصدده لان هذا البعض لا يفي بجميع الاحكام قطعا فلا يحصل الاستغناء به عن الايات والاخبار النبوية حتى يلزم قلة الفائدة في هذا النزاع وان اراد به ان صيرورتها حقائق في زمان ائمتنا واحاديث اهل البيت ع اعني زمان الباقر والصادق ع ومن بعدهما من الائمة الاطهار مما يبعد النزاع فيه غاية البعد ففيه بعد تسليم ان النزاع في هذا بعيد غاية البعد انا لا نسلم الاستغناء بما ورد عنهم بعد الوضع عن الايات القرانية والاخبار النبوية وما ورد عنهم قبل الوضع كالاحاديث المروية عن امير المؤمنين و الحسنين وعلي بن الحسين عليهم السلام فصيرورة الالفاظ حقائق في ذلك الزمان لا يقتضي قلة الفائدة في الخلاف المذكور كما اراده وايضا لو اريد هذا المعنى لوجب ان يقال

ان صرورة

ان صيرورة هذه الالفاظ حقائق في زمان الباقرين ومن بعدهما من الائمة مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القران والاخبار النبوية والاخبار المروية عن امير المؤمنين والحسنين وعلي بن الحسين ع بحكم ما لا يتحقق بدون نص عن الباقر والصادق في ذلك الحكم واما ما ذكره صاحب الوافية فلا يكاد يستفاد منه هذا المعنى بوجه فالحمل عليه غير مستقيم واما ثانيا فلان ما ذكره من عدم استقلال الكتاب والسنة النبوية بشيء من الاحكام الشرعية مجرد دعوى لا شاهد لها ولا برهان عليها بل الذي يقتضيه الخوض في الكتب الاستدلالية والتفاسير سيما ما يختص منها بشرح ايات الاحكام بطلان تلك الدعوى فان فيما استنبطه المفسرون والفقهاء من الايات القرانية والاحاديث النبوية احكاما ما يستقل بافادتها الاصلان المذكوران كما لا يخفى على من اجال النظر في ذلك المضمار وخاض في تيار لجج تلك البحار سلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم استقلال الكتاب والسنة بدون النص من الائمة جواز الاستغناء عنهما في استنباط الاحكام اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وانما يتاتى ذلك بتتبع الادلة كلها بقدر الوسع والطاقة مع بذل الجهد في تحصيل المراد منها كما ياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى والكتاب والسنة هما عمدتا الاصول والادلة الشرعية فلا يسوغ الاستغناء عنهما والاقتصار على غيرهما قطعا كيف وقد ورد الامر بالتمسك بهما وعرض الاحاديث المروية عن الائمة ع عليهما في الاخبار المستفيضة بل المتواترة كخبر ما رواه الفريقان بعدة طرق عن النبي صلعم انه قال اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وما روي عن الائمة في عدة روايات ان كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وان خالف الكتاب والسنة فهو مردود وان الذي جاءه فهو اولى به وما روي من ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وان ما خالف كتاب الله

نحو زخرف او فاضربه على الحائط الى غير ذلك من المضامين الواردة في الروايات التي لا تحصى والتمسك بالكتاب والسنة وكذا العرض عليهما لا يعقل بدون العلم بمدلولات الالفاظ التي اشتملا عليها في الخلاف والاشتباه كما في هذه الالفاظ لا بد من تحقيق الحال ليتاتى معه العرض والاستدلال فالاحتياج الى المسئلة ثابت قطعا ولا غناء للفقيه عنها اصلا هذا كله على القول بحجية خبر الواحد وجواز الكتاب والسنة القطعية به كما هو المشهور واما على القول بانتفاء حجيته مطلقا او مع معارضته للدليل القطعي كما ذهب اليه جمع كثير من الاصوليين فهذا البحث ساقط عن اصله اذ الحاجة الى المسئلة ضرورية على هذا التقدير كما لا يخفى واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان عدم استقلال الكتاب والسنة يستدعي عدم الحاجة اليهما في استنباط الاحكام على ما ذكره فلا ريب في ان عدم الاستقلال ليس امرا ضروريا حتى لا يمكن خفاؤه على الاصولي الباحث عن المسئلة والرجوع فيه الى من يدعي ذلك تقليد في مبادي المسائل الاجتهادية وليس بجائز كالتقليد في اصل المطالب ولتحصيل العلم به بطريق التتبع مع مخالفته وضع التحصيل في ترتيب المطالب على المبادي اصعب بكثير من تحمل كلفة تحقيق هذه المسئلة خصوصا مع الاقتصار فيها على ما هو مذكور في زبر القوم فبحث الاصولي عنها مستحسن قطعا بل واجب مع تعذر العلم بعدم الاستقلال وان فرض انتفاء الفائدة فيها في الواقع فلا ثم انه يتوجه على عبارة الوافية مناقشات الاولى قوله ان صيرورة هذه الالفاظ حقائق في كلام الائمة مما يبعد النزاع فيه فان صيرورتها حقائق انما يتصور على القول بنفي الحقيقة الشرعية فيبنى فلا يبعد في هذا النزاع بل لا استقامة لهذا الكلام خصوصا ممن قال بثبوت الحقيقة الشرعية فينبغي تبديل الصيرورة في العبارة بالكون او الثبوت بان يقول اذ كون هذه الالفاظ حقائق او ثبوت الوضع فيها في كلام الائمة مما يبعد النزاع فيه الثانية قوله واستقلال القران والاخبار النبوية الى اخره فان مقتضى

هذه

تخصيصه

هذه العبارة ان عدم استقلال الاخبار النبوية بالاحكام الشرعية يوجب الاستغناء عنها باحاديث الائمة وليس كذلك اذ الاستغناء عنها انما يحصل باستقلال احاديث الائمة لا بعدم استقلال ذينك الدليلين كما هو واضح فالاولى ان يقال والاحاديث المروية عن ائمتنا عليهم السلام مستقلة بافادة الاحكام الشرعية فلا حاجة معها الى العلم بمدلولات الكتاب والسنة النبوية وقد يقال ان ذلك انما يتجه ان لو كان المراد باستقلال الكتاب والسنة المنفي في كلام صاحب الوافية استغنائهما عن نظام ما يتم به الاستدلال وليس كذلك بل المراد من استقلالهما بالحكم فيه انحصار دليل الحكم فيهما بمعنى انتفاء دليل اخر على الحكم سواهما او فلا ورود لهذه المناقشة الثالثة قوله بدون نص من الائمة فان المفهوم من نفي استقلال الكتاب والسنة بالحكم الشرعي بدون نص الائمة ثبوت الاستقلال مع النص ولا معنى له مطلقا سواء اريد بالاستقلال الاستغناء عن الضميمة او الانحصار فان الاستقلال المنفي بدون النص باحد المعنيين لا يعقل ثبوته معه قطعا فالاولى اسقاط هذا القيد والاكتفاء بما نقله فانه تام في معناه والامر في ذلك هين هذا هو الكلام في الثمرة بين القول بالثبوت وبين القول بالنفي واما الثمرة بين ما ذهب الى القاضي ابو بكر من عدم استعمال الفاظ محل النزاع في معنى جديد شرعي اصلا لا حقيقة ولا مجازا وبين ما ذهب اليه غيره من استعمالها فيه فتظهر على ما قيل في اجراء اصل العدم في كل ما شك في مدخليته في صحة العبادة بالاصل فان الفاظ العبادات وعدمه فعلى قول القاضي ينفي كل ما شك في مدخليته في صحة العبادة بالاصل فان الفاظ العبادات عنده كالفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغوية الصادقة على الصحيح والفاسد فيرجع في بيان معناها وصدقها الى العرف واللغة وينفي كل ما شك في مدخليته في صحة العبادة مما هو خارج عن مفاهيمها لغة وعرفا ابقاء للاطلاقات الواردة بالعبادات وعملا باصل البراءة في نفي التكليف الزائد المشكوك فيه وعلى قول غيره لا

نفي فان الفاظ العبادات عنده مستعملة في معان جليلة شرعية توقيفية لا يمكن الاطلاع
عليها بالرجوع الى العرف واللغة بل يجب الرجوع في تحصيل حقائقها وبيان ما هياتها
الى الشارع فلا يمكن نفي ما شك في مدخليته في العبادة باصل العدم ولا يخفى ان
هذه الثمرة لا يتم باطلاقها بل انما يتم على القول بعدم جواز اجراء الاصل في الاجزاء والشرائط
المشكوكة للعبادة مطلقا سواء كانت اساميها اسامي للصحيح او للاعم منها ومن الفاسدة
وعلى قول من ذهب الى كونها اسامي للصحيح مع عدم جواز اجراء الاصل ولا يتم على
القول بجوازه مطلقا سواء كانت اساميها اسامي للصحيح او للاعم منها ومن الفاسدة
وعلى قول من ذهب الى كونها اسامي للاعم مع جواز اجراء الاصل البحث السادس في ذكر
حجج الاقوال في المسئلة فنقول ان حجة المثبتين وجوه الاول الاستقراء المتقدم تقريره عند
رد القول الاول من التفاصيل المذكورة في بحث تحرير الاقوال فليرجع اليه الثاني
ان هذه المعاني الحادثة التي اثبتها الشارع مما يتوفر الدواعي الى التعبير عنها لمسيس الحاجة
اليها وكثرة ما لها من الاحكام وعظم الخطب بها حتى لا يتعبد فيها عن الجاهل
فكان الواجب على من شانه مقتضى الحكمة ان يضع بازائها الفاظا حتى يستغني بها عن
تجشم مؤنة القرائن في الاستعمالات المتكررة التي لا يتناهى فان الاحتياج الى الوضع في
هذه المعاني لا يقصر عن الاحتياج في الامور العرفية التي لا يتم بدونها التكلم والمخاطبة
فكما ان الوضع يجب هناك فكذا يجب هنا مع ان العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك
وفيه بعد تسليم الحاجة لاثبات الوضع التوقيفي انما يتم في الاسماء الشرعية الكثيرة الدوران
التي يكثر استعمالها في المعاني فان عدم الوضع فيها يستدعي تجشم مؤنة القرائن في
الاستعمالات المتكررة ولا يتم في قليل الدوران الذي قل وروده واستعماله في كلام
الشارع خصوصا اذا كان استعماله في المعنى اللغوي اكثر فان عدم الوضع فيه لا يستدعي
ذلك فانهم الثالث انا نقطع بتحقق الغلبة والاشتهار في مثل الوضوء والغسل والصلوة

والزكوة من الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع واصحابه ومع الغلبة
والاشتهار فلا ريب في تبادر المعنى الجديد من اللفظ والتبادر الذي هو علامة الحقيقة فان التبادر انما يحصل
بهما ويثبت عنهما على ما سبق تحقيقه ووجود العلة يستلزم وجود المعلول وفيه انه لا
يفيد عموم الوضع لجميع الفاظ محل النزاع بل لكثير الدوران منها خاصة الرابع ان كثيرا
من العبادات كالصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء والغسل كان ثابتا في
الشرائع السابقة معروفا عند الامم السالفة بل ربما ظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها
في الجاهلية عند مشركي العرب ومع ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله فكيف
بها بعد البعثة وانتشار الشريعة وقد يقال ان ثبوت المعنى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت
التسمية عندهم اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير هذه الالفاظ بل الظاهر ذلك لان
لغتهم غير العربية قيل ويمكن دفعه بان الظاهر انهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعاني
باللغة العربية يعبرون بهذه الالفاظ وهذا كاف في ثبوت التسمية وفيه منع الظهور وكيف
كان فيرد على الدليل بعد كونه اخص من المدعى لانه لا يفيد الثبوت في غير ما ثبت في الشرائع
السابقة وبعد منع استلزام ثبوت المسمى ثبوت التسمية ومنع ظهور التعبير بها اذا ارادوا
التعبير عنها باللغة العربية ومنع استلزام ذلك على تقدير تسليمه وضع هذه الالفاظ لتلك
المسميات في اللغة العربية في زمان الامم السالفة انه لا ريب في مخالفة المعاني الثابتة في شريعتنا
للمعاني الثابتة في شريعة الامم السابقة فنقول اما ان يعتقد المستدل بكون الالفاظ الموضوعة
اليها في ذلك الزمان مجازا في الثابتة عندنا حقيقة في الثابتة عندهم او بالعكس او مشتركا
معنويا او لفظيا بينهما والاولان مخالفان لمدعاه قطعا والاشتراك اللفظي مع كونه مخالفا
للاصل لا يظهر من دليله والاشتراك المعنوي خلاف الظاهر لكون المتبادر من هذه الالفاظ
غير المعاني الثابتة عند الامم السابقة ولصحة السلب وكونها مشتركة معنوية بينهما في زمانهم وصدر
الاسلام ثم صيرورتها منقولة الى الثابتة عندنا بعد كثرة استعمالها في المعاني الثابتة عندنا مدفوع

او لا بانه لا يظهر من دليله النقل بل ظاهره عدم النقل وثانيا بانه خلاف الاصل الخامس
ان استعمال هذه الالفاظ في كلام الشارع في المعاني الشرعية اغلب من استعمالها في المعاني
اللغوية بحيث كان الثاني في جنب الاول كالشعرة البيضاء في البقرة السوداء وغلبة الاستعمال
مظنة النقل فان الغالب تحقق غلبة الاستعمال في الحقيقة دون المجاز السادس
ان اكثر استعمالات الشارع هذه الالفاظ مجرد عن القرينة المقالية المتصلة ودعوى وجود
القرينة المقالية المنفصلة او الحالية في كل موضع تجرد عن المقالية المتصلة بعيدة اذ الظاهر
انه لو كان استعمال هذه الالفاظ في المعاني الشرعية على وجه المجاز لكان مقترنا في اكثر
المواضع بالقرينة المقالية المتصلة السابع انا استقرينا وتتبعنا فوجدنا ان من اخترع
معجونا او اسس اساسا او احدث شيئا جديدا قد وضع له اسما فيحصل الظن بكون الشارع كذلك الحاقا
بالغالب الثامن ان المسئلة من الموضوعات اللغوية وهي مما يكتفى فيه بالظن وهو حاصل
في جانب الاثبات لشهرته وشذوذ القول بالنفي فان الامدي والرازي وغيرهما انما
نسبوا القول به الى القاضي ابي بكر ولم يسندوا الخلاف في ذلك الى غيره فظاهرهم ان القول
بنفي الحقيقة الشرعية مخصوص به وقد حكى جماعة من علمائنا كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي
وابن ادريس وغيرهم اجماع العلماء على ثبوت الحقيقة الشرعية او الحمل على المعنى الشرعي في بعض
الالفاظ وليس ذلك الا لعدم الاعتداد بالمخالف على ان القولين لو تكافئا في الشهرة لكان
الواجب ترجيح قول المثبت ايضا لتقدم الاثبات على النفي وفيه ان التمسك بتقديم قول
المثبت على قول النافي انما يتم فيما لو كان قولهما حجة كما في قول المزكي والجارح في الرجال والجرح
والتعديل للشهود وكما في قولين لاهل اللغة متعارضين وفي المقام لم يكن شيء من القولين
في الحقيقة الشرعية من الثبوت والنفي حجة حتى يرجح القول بالثبوت بتقديم قول المثبت على قول
النافي بل يجب الرجوع في ترجيح كل من القولين على الاخر الى دليل الله الا ان يدعى ان قول
المثبت لرجوعه الى ادوى معقد المظنة فيكون حجة لما ثبت من حجية مطلق المظنة في المبادي اللغوية

حجة النافين وجوه الاول اصالة عدم النقل بمعنى عدم نقل هذه الالفاظ في زمان
الشارع الى المعاني الشرعية وفيه ان حجية الاصل المذكور مختصة بصورة افادته للمظنة
بعدم النقل وهو في المقام لا يفيد المظنة بملاحظة هذا النزاع العظيم والتشاجر الجسيم
وذهاب المشهور الى النقل وقضاء العادة واستقراء النظائر به قال جمال العلماء في تعليقات
العضدي ذكر بعض المحققين ان هذه الدلائل وان لم يتم شيء منها لكن لا ريب في وضع
تلك الاسماء للمعاني اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم كونها موضوعة للمعاني الشرعية
لاحتمال كونها مجازات مستعملة مع القرينة فالاصل بقاؤها على ما كانت عليه من المعاني اللغوية
فيجب ان يحمل عليها اذا استعملت بدون القرينة وانت تعلم ان كون تلك الالفاظ
موضوعة للمعاني اللغوية وان الاصل بقاؤها على ما هي عليه وان كان يوجب الظن بكونها
مستعملة في تلك المعاني لكن ذلك انما هو فيما لم يتطرق فيه الشك ولم يحصل ذلك النزاع
والجدال ولم يتحقق بعلم استعماله في المعنى الشرعي كثيرا واما بعد تحقق جميع ما ذكرنا فالظاهر
ان الظن المذكور غير باق انتهى كلامه رفع مقامه وان سلمنا عدم اختصاص حجيته بصورة
افادته المظنة فلا ريب في انه لا يتمسك بحجيته الى صورة الظن بخلاف مقتضاه بل يختص
حجيته في صورة المظنة بعدم النقل او الشك فيه ونقول الظن بالنقل هنا
حاصل بملاحظة الادلة المتقدمة للقول بالثبوت فلا يكون اصل عدم النقل هنا حجة
للظن بخلاف مقتضاه الثاني انه لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص
الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانا الفرض
وكونها غير عربية مستلزم لعدم كون القران المشتمل عليها عربيا وهو باطل لقوله
تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقد اجيب عنه بوجوه منها ما اجاب به المشهور من كونها
حقائق شرعية ومجازات لغوية اما كونها حقائق شرعية فلوجود خواص الحقيقة فيها واما
كونها مجازات لغوية فلئلا يلزم عدم كون القران عربيا فان المجازات الحادثة عربية وان لم

بقرع العرب باحادها اذ يكفي في صحة التجوز وجود العلاقة المصححة وهي موجودة في هذه
الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها عن العربية فان قيل من اين جاز مثل هذا ومن اين
وقع على تقدير الجواز ومن اين وقع فيما نحن فيه على تقدير الوقوع في الجملة قلت يكفي الاحتمال
هنا لكونه في مقام رد الاستدلال فلا يلزم على المجيب الاستدلال على الوقوع هنا
فان قيل يمكن الاستدلال على عدم الوقوع بوجهين احدهما ان الوضع علة لصحة الاستعمال
والعلاقة علة اخرى له ولا يجوز توارد العلل على معلول واحد ويلزم من كون اللفظ حقيقة
ومجازا في معنى واحد عند استعمال واحد توارد العلتين المشار اليهما اعني الوضع و
العلاقة وثانيهما ان الحقيقة والمجاز متضادان فلا يجوز اجتماعهما في شيء واحد قلت
الجواب عن الاول منع كونهما علتين بل علامتان ويجوز توارد افراد العلامة على شيء
واحد وعن الثاني ان الممتنع اجتماع المتضادين في شيء واحد وقد تعدد موضوع
الحقيقة والمجاز هنا باعتبار اخذ الحيثية في كل منهما فاللفظ حقيقة في معنى باعتبار
وضعه له ومجاز فيه ايضا باعتبار مناسبة لمعنى اخر كان موضوعا له اللفظ فافهم اذا عرفت
هذا فاعلم انه يرد على هذا الوجه انه ان اريد من كونها مجازات لغوية كونها كذلك بالقوة
بمعنى انه لو استعمل اللغويون هذه الالفاظ في معانيها الشرعية بملاحظة العلاقة
كانت مجازات لغوية ومن كونها حقائق شرعية كونها كذلك بالفعل فلا يدفع
بمجرد ذلك محذور عدم كون القران عربيا كما لا يخفى على المتامل وان اريد كونها
كذلك بالفعل فلا يعقل هذا اذ مصحح استعمال الشارع اما العلاقة او الوضع
فعلى الاول كانت مجازات لغوية خاصة وعلى الثاني حقائق شرعية خاصة والقول
بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا يقتضي صحة ما
نحن فيه اذ المراد بالجمع بين الحقيقة والمجاز هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي
معا واللازم هنا كون الاستعمال في المعنى الواحد حقيقة ومجازا واحدهما غير الاخر

فلا يلزم من صحة الاول صحة الثاني لا يقال فيلتزم كونها حقائق شرعية بالفعل ومجازات
لغوية بالفعل من جهتين ملحوظتين للجمع بين الدليلين وهما وجود خواص الحقيقة
ولزوم كون القران عربيا لانا نقول مع عدم معهودية هذا الاستعمال في لسان القوم
بل مع القطع بعدمه فيه وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
وهو مقتضى لعدم صحة هذا الاحتمال من الاستعمال ان هذا الاحتمال باطل لكون
التزام احدى الجهتين ح لغوا وهو محال على الله تعالى وغير جائز على الرسول وان
اريد كونها مجازات لغوية في كلام الشارع وصارت حقائق في السن اهل الشرع فلا
يكون على هذا حقائق شرعية كما يظهر من تعريفها وان اريد كونها مجازات لغوية في كلام
الشارع في بدء الامر وحقائق شرعية بعد الغلبة فيلزم عدم كونها بعد الغلبة عربية فلا
يدفع المحذور ومنها ان هذه الالفاظ لما كانت من موضوعات العرب بالاصل وقد نقلها
الشارع الى معانيها الحادثة لمناسبتها المعاني الاصلية اللغوية فهي حال استعمالها في
تلك المعاني الحادثة عربية ايضا لان لوضع العرب مدخلا في وضعها واستعمالها وهذا القدر
كاف في تصحيح عربيتها وفيه تكلف ومنها ان اختصاص اللفظ باللغة ليس الا لانه
بوضع تلك اللغة في الجملة وان لم يكن الواضع جميع اهل اللغة كذلك وواضع الحقيقة
الشرعية اعني الشارع من العرب فالحقيقة الشرعية التي وضعها عربية كيف ولو كان
المعتبر في الانتساب الى اللغة وضع الجميع لزم ان تكون المنقولات والحقائق الاصطلاحية
في كل لغة خارجة عنها غير منسوبة اليها فان واضعها البعض دون الجميع وهذا ظاهر
جدا وكان منشأ هذا التوهم عدم الفرق بين كون اللفظ عربيا وكونه حقيقة
لغوية وبينهما بون بعيد فلا تغفل هذا كله على القول بان الواضع هو البشر واما
على القول بان الواضع هو الله تعالى فليس المعتبر في كون اللفظ عربيا وضع العرب
اياه كلا ولا بعضا بل المعتبر فيه استعمال العرب اياه في محاوراتهم وتكلمهم به في الجملة

وهذا المعنى متحقق في الحقيقة الشرعية اذ بعد وضع الشارع لها قد تداولها العرب و
المخاطبون بها فتكون عربية فتدبر ومنها ان المراد من العربي ما كان عربي النظم والاسلوب
ولا ينافي ذلك اشتماله على ما ليس بعربي اذ ربما كانت الالفاظ غير عربية والكلام عربي وربما
كانت الالفاظ عربية والكلام غير عربي ولذا يقال في العرف على جبل بليدات وجبل
مرتفعات انه عجمي ويدل على ذلك ان الاصح وقوع غير العربي في القران كالقسطاس والاستبرق
والسجيل وقد روى ذلك عن ابن عباس وغيره ولولا ان عربية القران بمعنى عربية النظم
كما قلنا لما جاز وقوعه فيه وكون الالفاظ المذكورة مما اتفقت فيه اللغتان كالصابون
والتنور بعيد جدا ومنها منع كون جميع القران عربيا او نلتزم تخصيص الاية بما يدل على
ثبوت الحقيقة الشرعية ومنها منع ذلك مع التزام التجوز في الاية بمعنى اطلاق العربي على كل
القران لندور غير العربي فيه تنزيلا له منزلة العدم ومنها منع ذلك بجعل الضمير في انا انزلناه
راجعا الى السورة لا مجموع القران ولا ينافي ذلك لفظ القران في الاية لان القران يطلق
على السورة وعلى الاية كما يطلق على الجملة ولذا لو حلف ان لا يقرا القران حنث بقراءته اية
منه وصدق القران على السورة والاية لا ينافي صحة القول بانها بعض القران اذ المراد
انه بعض القران الذي هو الجملة واذا شارك الجزء الكل في معناه صح الحكم عليه بالفردية و
البعضية بالاعتبارين كالماء والعسل بخلاف غير المشارك كالرغيف والمائة وفي
الوجوه الثلثة الاخيرة نظر اذ الظاهر عدم الخلاف في عربية القران كله وان الضمير
في انا انزلناه راجع الى المجموع دون الابعاض لان المجموع هو المحدث عنه في الاية
ويدل عليه ايضا قوله تعالى كتاب فصلت اياته قرانا عربيا وقوله سبحانه ولو جعلناه
قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ااعجمي وعربي الثالث انه لو نقلها الشارع الى غير
معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه ولا ريب
ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف

ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف
فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر واجيب عنه
بوجوه منها ان اشتراط التكليف بالفهم انما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة
وكما ان ذلك يحصل بتفهيم النقل والوضع فكذا يحصل بالبيانات النبوية فلا
يلزم من نقلها الى تلك المعاني تفهيم ان تلك الالفاظ موضوعة لها منقولة
اليها واعترض بان الخلاف في الالفاظ المجردة عن القرائن كما ذكره غير واحد من
الاصوليين في تحرير محل النزاع وح لا يمكن ان يقال انه حصل تفهيم المعاني
بالبيانات النبوية اذ في كل موضع وقع البيان تحقق القرينة والكلام فيما لا قرينة
فيه ولو قيل انه تحقق البيان في جميع الالفاظ فيبطل التسليم كلام اخر غايته
انه لا فائدة لهذا النزاع لان هذا الاستدلال غير صحيح ورد بان وقوع
البيان النبوي في جميع الالفاظ انما يقتضي وجود القرينة عند المخاطبين بها وذلك
لا يقتضي وجودها عندنا ايضا فان عادة الرواة انما جرت بنقل الخطابات
الشرعية دون القرائن الحالية والمقالية فلا يلزم من تحقق البيان النبوي في جميع
الالفاظ انتفاء الفائدة في هذا النزاع اذ يكفي فيه وجدان الخبر مجردا عن القرينة
عندنا فانه يحمل على المعنى الشرعي على القول بالثبوت واللغوي على النفي وايضا
فان النزاع كما عرفت انما هو في هذه الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة انها
موضوعات شرعية او مجازات لغوية وهذا لا يتوقف على كون بعض تلك الالفاظ
مجردا عن القرينة اذ لو فرض تحققها في جميعها كان النزاع بحاله غايته ان يكون عديم
الفائدة وذلك لا ينفي اصل النزاع وغرض الناقض ليس الا نفي كون تلك الالفاظ
حقائق شرعية فلو بنى الكلام على وجود اللفظ المجرد عن القرينة لا يحتاج ان يقال
ان ذلك انما دل على انتفاء النقل على هذا التقدير وهو غير مسلم وان لزم

منه انتفاء الفائدة في النزاع ومنها انا لا نسلم ان الشارع لو نقل تلك الالفاظ
الى غير معانيها وفهمها المخاطبين بها النقل ذلك الينا قولكم لشاركنا في التكليف
قلنا ذلك انما يقتضي الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به
فان حصل العلم والا سقط التكليف بها ووجب الرجوع الى الاصول المقررة
والقواعد الممهدة كما في سائر الاحكام ولا يقتضي ذلك نقل التفهيم الينا
ولا العلم الجميع ولكانت الاحكام الشرعية باسرها معلومة عند جميع المكلفين
متضحة لديهم وانتفاء ذلك دليل واضح على فساد تلك الدعوى على ان غاية
ما يمكن ان يقال انه يجب عليهم التبليغ والاعلام والتكليف بالنحو لا
يقتضي حصول الامتثال ومنها ان تحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف
لان حصول العلم بالتواتر مشروط بما ذكر في محله من الشرائط فربما كان الشرط
حاصلا لطائفة غير حاصل لاخرى فوقع الخلاف وح وان لم يتحقق التفهيم
لاحدى الطائفتين الا انه قد حصل النقل بالنسبة اليهم وهو اللازم من الدليل
المذكور ومنها انا نختار انه بالاحاد قولكم لا يفيد العلم قلنا مسلم لكن لا
نسلم ان هذه المسئلة وهي ان الالفاظ موضوعة لتلك المعاني من مسائل الاصول
حتى يجب فيها القطع بل هي من المبادي التي يكفي فيها الظن وان سلم ان ذلك
من الاصول فلا نسلم وجوب القطع في كل مسئلة اصولية بل الظاهر انه في مثل
تلك المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ يجوز الاكتفاء بالظن كيف وهم لا ينكرون
الاكتفاء بالظن في بيان المراد من اللفظ والفرق بينه وبين الظن بالوضع
تحكم فانا لا نجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من اللفظ هذا المعنى
وبين الظن بانه موضوع له فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة
وايضا لا فرق بين ان يقول اللغوي اللفظ موضوع لكذا وان يرد خبر من الشارع

بان اللفظ موضوع لكذا فكيف يعمل بالاول دون الثاني ومنها انه فهمها الامة
ولنا بالترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع
الالفاظ لامتناعه بالنسبة الى من لا يعلم شيئا منها وهذا طريق قطعي لا
يمكن انكاره فان عنيتم بالتفهيم والنقل ما يتناول هذا منعنا الحصر في التواتر والاحاد
وان عنيتم بهما التصريح بالوضع منعنا الملازمة لجواز الاكتفاء بهذا الطريق
ثم لو استدل هكذا لو نقل لفهمه المخاطبين والا لعري عن الفائدة ولو فهمهم
لتواتر الينا لتوفر الدواعي ولا تواتر بالضرورة فلا نقل لكان احضر واوفق
لعدم ورود الايرادات المذكورة على هذا التقريب نعم يرد انه ان اريد بالتفهيم
ما لا يتناول الترديد بل يختص بالتصريح منعنا الملازمة الاولى لعدم عراء الوضع
عن الفائدة مع حصول التفهيم بالترديد وان اريد ما يتناوله منعنا الثانية
لان التفهيم بواسطة الترديد بالقرائن ليس مظنة التواتر كما في التصريح مع ان
توفر الدواعي في مثل هذا غير مسلم كيف ولم ينقل بالتواتر ما هو اعظم من
ذلك كما لا يخفى حجة من قال بكونها حقائق شرعية ومجازات لغوية ما مر من
وجود خواص الحقيقة فيها وعدم لزوم كون القرآن غير عربي وفيه ما مر في رد الجواب
الاول عن الدليل الثاني للنافي للحقيقة الشرعية حجة ما ذهب اليه القاضي من
بقاء الالفاظ المذكورة على معانيها اللغوية بحيث ما استعملت في المعاني الشرعية
اصلا لا حقيقة ولا مجازا ومن كون ما ثبت مدخليته في صحة العبادة مع خروجه
عن مفاهيمها اللغوية امورا وشروطا فانه ثابت بدليل مقيد لاطلاق
الاوامر الواردة في العبادات ان المجاز والنقل اللازمين على من قال باستعمال
هذه الالفاظ في المعاني الشرعية حيث ان مصحح الاستعمال ان كان العلاقة لزم
الاول وان كان وضع الشارع ونقله لزم الثاني مخالفان للاصل لا يصار اليهما

الا بدليل والحاصل ان الامر هنا دائر بين النقل والمجاز والتقييد فعلى مذهب
غير القاضي يلزم الاولان وعلى مذهبه الاخير وهو خير منهما كما هو مبين في مسئلة تعارض
الاحوال وفيه اولا ان كون ذلك مذهب القاضي غير معلوم بل يظهر من العضدي وبعض
اخر انه خلاف الاجماع نعم زعم بعض انه مذهب القاضي ولكن لم يكن فيما نقل عنه ما يدل
عليه نعم ذكر الفاضل الباغنوي في تعليقات العضدي انه يظهر ذلك من الدليل المنقول
عن القاضي وبين ذلك ورده جمال العلماء في تعليقاته فليرجع اليهما ولو سلم كونه مذهبه
فهو نادر جدا فكون التقييد خيرا من المجاز والنقل لا يقاوم شهرة الخلاف بل الاجماع وثانيا
ان نوع التقييد وان كان خيرا من المجاز والنقل لكنهما في المقام خير منه للزوم كثرة التقييدات
البعيدة فافهم وثالثا ان منع استعمال الشارع تلك الالفاظ في المعاني الحادثة باطل قطعا فانا
نعلم علما ضروريا بان الشارع استعمل الصلوة في الاركان المخصوصة وكذا الزكوة والصوم والحج
في معانيها المعروفة والمنكر مكابر وايضا انه لو كانت باقية في معانيها اللغوية لزم ان لا يكون
الاخرس والمنفرد مصليا والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة ان الصلوة في اللغة قد جاء
لمعنيين الدعاء ومنه قوله تعالى وصل عليهم اي ادع لهم وقوله من دعي الى طعام فليجب وان كان
صائما فليصل اي فليدع لصاحب الطعام والاتباع ومنه المصلي لتالي السابق فان اريد
من قوله اقيموا الصلوة المعنى الاول لزم الاول وان اريد الثاني لزم الثاني قال الباغنوي يمكن المناقشة
في الاخرس بتحقق الدعاء القلبي وهو الكلام النفسي الذي كان الكلام عندهم حقيقة فيه وايضا
يمكن منع كون صلوة الاخرس صلوة شرعية حقيقة اذ ليس مشتملا على الاركان المخصوصة بل اطلاق
الصلوة عليها في عرف الشارع من قبيل اطلاق الكل على الجزء او اطلاق اسم الشيء على شبهه
وكذا يمكن المناقشة بان المنفرد بل الامام ايضا اتباع الرسول قطعا انتهى وضعفهما ظاهر ثم الادلة في
صيرورتها في زمان المتشرعة حقائق في المعاني الشرعية وهذا مفيد للظن باستعمال الشارع هذه
الالفاظ في المعاني الشرعية فائدة يناسب ايرادها في المقام فنقول قد سمعت قول الفقهاء

في تحديد الفاظ العبادات والمعاملات انها في اللغة والعرف لكذا وفي الشرع لكذا
وفيه اشكالان الاول ان هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان
النافي لها لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها اللغوية والعرفية والثاني ان الفاظ
المعاملات كلها او اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع الى معان اخر حادثة
كالعبادات ولذا تراهم يقولون ان العبادات توقيفية دون المعاملات ويرجعون
في تحقيق معنى مثل البيع والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف
ومع ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والامر في الاشكال الاول هين
اذ الظاهر انه لا خلاف بين فقهائنا في ثبوت الحقيقة الشرعية وان المخالف في ذلك
قليل من الاصوليين وفقهاء العامة فكلامهم هذا جار على مقتضى مذهبهم ولا اشكال
فيه وقد اجيب ايضا باحتمال ان يكون المراد بيان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ حقيقية
كانت او مجازية وفيه انهم كثيرا ما يصرحون بانها حقيقة في كذا شرعا فلا يستقيم الحمل المذكور
واما الثاني فقد يجاب عنه بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشارع
او تحديد المعاملات الشرعية اي المعاملات الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار
والاحكام الثابتة في الشرع او المراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات بخواصها الشرعية
فالبيع اللغوي والشرعي مثلا واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار فهو من حيث انه متصور
بالوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيث انه متصور بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه على الاول
مضافا الى ما فيه من التعسف الشديد فان قولهم هو لكذا شرعا كالنص في ارادة المعنى الشرعي
انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا اصطلاحية محضة لما وقع فيها
اذ لا مشاحة في الاصطلاح وايضا فان نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه
في تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب عليه اثر شرعي اذا كان ذلك اصطلاحا منهم
لا الشارع فلا فائدة تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما في سائر اصطلاحاتهم واصطلاحات

غيرهم من ارباب العلوم والصنائع فان تعريف المعاملات الفقهيه لا يتوقف على هذه الاصطلاحات جدًا كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحه لوجب استقصا شرائط الصحه في تعريفاتها مع انهم لم يتعرضوا فيها الا القليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من مالك الى اخر بعوض معلوم فاقتصروا في تعريف البيع على معلوميه العوض التي من شرائطه ولم يتعرضوا لباقي الشرائط كمعلوميه المعوض وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالها على نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا مقبوضين في الصرف غير متفاضلين مع التجانس الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة والجعاله والضمان والحواله والعاريه والوديعه وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميعها على البعض ولم يتعرضوا في شيء منها للجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المتضمنة لجميع شرائط صحتها لم يجز ذلك قطعًا وعلى الثالث ان الغالب تصادق المعنيين اللغوي والشرعي بحسب الصدق اما من الجانبين او من جانب واحد ولو كان المقصود من التحديدات المذكوره الكشف عن المعاني الاصليه بخواصها الشرعيه لتصادق المفهومان دائما ويمكن ان يقال لما كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها لبعض في بعض الصفات كاشتراك البيع مع الهبه في نقل ملك العين ومع الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعاله في استحقاق العوض بازاء العمل ومع النكاح في التسلط على المنفعه على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجاره والابراء بحسب اختلاف محله كان الواجب تمييز بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفه عليه بتعدي الفقها لتعريف المعاملات على وجه يحصل به التمييز بينها في الجمله ومن المعلوم ان التمييز بوجه ما لا يجب ان يكون لاجل الفصول المنوعه لماهياتها المعلومه في العرف او اللغه بل من الجائز حصوله باعتبار شرائطها الشرعيه ولا يفتقر ايضًا الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفى في ذلك بما يحصل به التمييز ولو شرطا واحدًا ولذا ترى انهم في بعض المعاملات

لايتعرضون

لا يتعرضون لشيء من الشرائط الشرعيه وانهم يقتصرون في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعدده بحسب الحاجه اليها في التمييز وبالجمله فمقصود الفقها مما ذكروه في تعريفات المعاملات ليس الا تمييز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغنا عن الشروط والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد ح فلا يرد انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها الاصليه فلا وجه للتعرض للشرائط في بعضها اذ لا دخل لها في تحقيق تلك المفهومات وان كان المقصود منه تحديد المعاملات المتجمعه لشرائط صحتها فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في بعضها وللاقتصار على بعضها في بعض اخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعيه فهو مبني على ثبوت الحقيقه الشرعيه لالفاظ المعاملات وهو مع فساده في نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقه المتشرعه اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعه ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئًا مما ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذي قررنا فلا اشكال فان قلت هب ان المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكرتم فما الوجه في الحكم بانها معان شرعيه مع عدم اشتمال بعض منها على شيء من شروط الصحه كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غيره من مقومات المعنى الاصلي وليس منها ما يكون شرعيًا بجميع اجزائه المعتبره فيه اجناسًا وفصولًا ولو كان فلا ريب في ندرته وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله قطعًا قلت المراد بالشرعي هنا المعنى الموقوف على الشرع في الجمله مقابلا للغوي والعرفي اعني ما لا توقف له على الشرع اصلًا فلا يقدح في الحكم بالشرعيه اشتمال الحد على شيء من المفهومات اللغويه او العرفيه نعم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرهما من المعاني الشرعيه ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف ولا يستقيم فيه القول بانه لغة كذا وشرعا كذا فانه انما يصح على تقدير تغاير المعنيين وهما

في تعريف صح

متحدان في هذا الفرض فان قلت فصل التمييز في تلك الحدود يقتضي ذكر شرائط الصحه بأسرها اذ بدونه لا يتميز صحيح المعامله عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها قلت ليس المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملة الصحيحه عن غيرها مطلقا بل المقصود تمييزها عن صحيح غيرها وهذا لا يفتقر الى ذكر جميع شرائط الصحه كما لا يخفى فان قلت الحدود في هذه التعريفات ان اعتبر فيه قيد الصحه انتقضت الحدود بأسرها طردًا بدخول المعاملة الفاسدة التي لم تخرج بما ذكر فيها من شرائط الصحه والا انتقضت عكسًا بما يخرج قلت نختار الاول ونلتزم ان هذه الحدود كلها تعريفات بالاعم ولا محذور في ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان المقصود تمييز الاخص عما عدا ذلك الاعم غير عزيز فان قلت المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات لغة وعرفا مفهومات متباينه لا تصادق بينها فهي متمايزة بانفسها وذواتها فاي حاجة في التمييز الى ايراد شرائط الصحه قلت تباين المعاملات بأسرها ليس امرًا بينًا ولا مبينًا ولئن سلم فربما كان العدول الى شرائط الصحه لصعوبة التمييز بنفس الماهيه وان كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق وذلك طريق اخر وتعيين الطريق ليس من داب المحصلين المطلب الرابع في بيان ان الاصل حمل اللفظ على معناه الحقيقي عند التجرد عن القرينه الصارفة عن ارادته فنقول لا ريب في ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى ومجازًا في معنى اخر فالواجب حمله على معناه الحقيقي متى استعمل مجردًا عن القرائن لان فائدة الوضع تفهيم الموضوع له بنفس اللفظ فلو لم يجب الحمل عليه لعري الوضع عن الفائده ولان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته في كلام الحكيم لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينه مع قبحها في نفسها يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب فان الفائدة العظمى فيها حصول النظام بتبليغ الاحكام الموقوف على المخاطبه والافهام ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وما ورد من انه تعالى اجل من ان يخاطب قومًا بخطاب

بلغ قبالة

ويريد

ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمون ولانه لو لم يجب الحمل على الحقيقه لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول فلان وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد منه والحكم بكون الالفاظ بأسرها مجملة مترددة بين حقائقها ومجازاتها مما يكذبه الوجدان وكذا الاتفاق على وجود اللفظ المحكم الدال وعدم الانحصار في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اصلًا وفساده ظاهر اذ من الممتنع ان يعين الواضع لفظًا لمعنى ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلًا في تلك اللغه ولان اللفظ اذا تجرد عن القرينه فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما معًا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطله لان من شرط المجاز وجود القرينه الصارفة عن المعنى الحقيقي والمفروض انتفاؤها فيستحيل الحمل عليه والحمل عليهما يقتضي كون اللفظ حقيقة في مجموع الحقيقه والمجاز او مشتركا بينهما وهو باطل بالفرض والاخلاء عنهما يستلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالالفاظ المهملة والمفروض خلافه فتعين الاول اي الحمل على الحقيقه كما هو المطلوب فثبت ان اللفظ يجب ان يكون محمولا على معناه الحقيقي حتى يدل دليل على ارادة المجاز وهذا هو احد معنى قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقه وقولهم المجاز على خلاف الاصل وحاصله ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى مجازًا في اخر ثم اطلق في الكلام من دون قرينه تدل على ان مراد المتكلم معناه الحقيقي او المجازي فان الواجب حمله على الحقيقه دون المجاز واصل الحقيقه بهذا المعنى مما لا نزاع فيه بل هو محل وفاق بين الجميع والقول بتقديم المجاز المشهور على الحقيقه او التوقف في تعيين المراد من اللفظ اذا دار بينهما على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا ينافي ذلك بل هو مما يؤكده ويحققه فان ترجيح هذا المجاز او الترديد بينه وبين الحقيقه ليس لاجل كونه مجازًا بل لخصوصيته وتميزه عن غيره بالاشتهار المقتضي للترجيح او التعادل وذلك

لانها في اصالة الحقيقة ورجحانها بالنظر الى ذات اللفظ كما هو المقصود كيف ولولا
ان المجاز على خلاف الاصل لكان القول بترجيحه هنا متينا لانه ان كان راجحا
او مساويا بدون هذا الترجيح كان راجحا معه قطعا فلا يصح النزاع معه في ذلك اذا
عرفت هذا فاعلم انه لا اشكال في وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي عند القطع
بتجرده عن القرينة الصارفة عن ارادته او الظن به وانما الاشكال في صورة الشك في
التجرد فالذي يظهر من المعظم وجوب حمله عليه في هذه الصورة ايضا كما يدل
عليه اطلاقهم القول باصالة الحقيقة والعموم والاطلاق الا ان يظهر خلافها
ويظهر ذلك ايضا من كلامهم في مباحث جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وعدمه
وجواز تخصيص المنطوق بالمفهوم وحجية خبر الواحد وعدمها وحجية الاجماع المنقول
والشهرة وعدمها فان من لم يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد يعمل بعمومات
الكتاب واطلاقاتها وان خالفت خبر الواحد الخاص فلو اعتبر في الحمل على الحقيقة
الظن بارادة المعنى الحقيقي ولم يجز الحمل عليه مع الشك فيها لم يجز لمن صار الى ذلك
التمسك بعمومات الكتاب واطلاقاتها في صورة مخالفة خبر الواحد لا لخروجها بمخالفة
خبر الواحد الخاص المفيد للظن عن صلاحيتها لافادة الظن بالمراد من الكتاب
بل يجب عليه التوقف والرجوع الى اصول المذهب وكذا لم يجز لمن يقول بعدم حجية
خبر الواحد التمسك بالحقائق والعمومات والاطلاقات المنافية لظاهر خبر الواحد
المقتضي لصرفها عن ظاهرها بل يجب عليه الرجوع الى اصول المذهب مع انك كما تراهم
يتمسكون بها في تضاعيف الفقه وقس على ذلك حال من لم يقل بحجية الاجماع المنقول
والشهرة وبالجملة فانهم التمسك بالعمومات والاطلاقات والحقائق ما لم يعارضها
دليل معتبر شرعا فلو عارضها ما ليس بمعتبر عندهم لم يرفعوا اليد عنها وان اخرجها
عن صلاحية افادة الظن بالمراد ولو اختص اعتبار اصل الحمل على الحقيقة في صورة

الظن بالمراد والارادة والظن بالتجرد عن القرينة للزمهم رفع اليد عن ظواهر الالفاظ
بمجرد وجود ما يخرجها عن افادة الظن بالمراد وان لم يكن ذلك حجة شرعية ودليلا
معتبرا عندهم فان قيل هذه وان دلت على مصير المعظم الى الاصل المزبور عند
الشك في المراد الا ان اطباقهم على عدم حجية المجمل يدل على خلافه فان الالفاظ عند
الشك في المراد منها مجملة قلت كانك لم تفرق بين الشك في المدلول والدلالة وبين
الشك في المراد والارادة والذي يورث الاجمال المنافي للاستدلال انما هو الشك
في المدلول كما يومي اليه تعريفهم المجمل بما لا يتضح دلالته دون الشك في المراد ولذلك لم
يعد احدهما وضح مدلوله واشتبه المراد منه من جهة المعارضات الخارجية من اقسام المجمل
كما يظهر من التأمل في كلامهم في باب المجمل والمبين فان قلت ان هنا شيئا اخر يدل
على عدم مصيرهم الى الاصل المذكور عند الشك في المراد وهو ان المعظم بعد اتفاقهم
على اشتراط العمل بالعام بالفحص عن المخصص اختلفوا في حد الفحص فمنهم من اعتبر الفحص
الموجب للقطع بعدم المخصص ومنهم من اكتفى بالموجب للظن به فانه لو جاز التمسك
بالاصل في صورة الشك لما كان لذلك وجه قلت ان الفحص عن المعارض ليس امرا
مختصا بالتمسك بالعام بل هو امر يجب على المجتهد رعايته في جميع الادلة الشرعية واما
اعتبارهم القطع بعدم المخصص او الظن به فانما هو لقضاء العادة بانه لو وجد مخصص
لاطلع عليه الفاحص فاذا لم يحصل القطع او الظن بعدم المخصص كان ذلك كاشفا
عن عدم الفحص المعتبر لا لان العام ليس بحجة ما لم يقطع بالمراد منه او يظن به وما
يدل عليه ان بناء الكل او المعظم على كفاية الظن في الالفاظ خصوصا في مقام
تحصيل المراد منها مع ان جماعة من العلماء تكلموا في الفحص في العمل بالعام بموجب القطع
بعدم مخصص ويدل عليه ايضا تمسكهم بالعام مع وجود ما يشك في كونه مخصصا
للعام فان قلت قولهم ظواهر الالفاظ حجة يدل على انه ما لم يظهر المراد من الالفاظ

لم تكن حجة قلت المراد منها الظواهر بحسب الدلالة لا بحسب الارادة فان المراد منها
ما هو مقابل المجمل وقد عرفت ان المراد منه ما لم يتضح مدلوله وقد صار استاد
الكل مولانا حسين الخوانساري وبعض فضلاء العصر الى عدم جواز اجراء الاصل
المذكور في صورة الشك في المراد والشك في التجرد عن القرينة الصارفة وثمرات هذا
النزاع كثيرة عظيمة في الفقه منها الاستثناء المتعقب لجمل عديدة على القول برجوعه
الى الاخيرة والشك في رجوعه الى غيرها فانه على مذهب المعظم يحمل غير الاخيرة
على العموم وعلى مذهب استاد الكل وبعض الفضلاء يتوقف ويرجع الى ما اقتضاه
اصول المذهب وقس على ذلك في كل ما شك في كونه مخصصا او قطع بعدم كونه
مخصصا مع اخراجه العموم عن افادة الظن بالارادة مثل كون خبر الواحد مخصصا
للكتاب وعدمه والمفهوم للمنطوق وعدمه وكذا كل ما يورث الظن بعدم ارادة المعنى
الحقيقي مع الشك في كونه حجة او القطع او الظن بعدمه ويمكن الاستدلال على ما يظهر من
المعظم بوجوه الاول سيرة العقلاء وارباب المحاورة فانه لو قال السيد لعبده او
مطاع اخر لمطيعه ما اخبرك فلان من قبلي فاعمل به واستمر لا تدماء على الاتكال على العمل
بمدلول ما اخبره وان لم يظن بكونه مراد السيد والمطاع ولو ترك العبد بعض مدلول الخبر او
افراد المدلول او ظاهر اللفظ معتذرا بعدم الظن بالمراد مع وضوح الدلالة لم يقبل المدلول
لم يقبل عذره عنهما ولعد عاصيا الا ان يقوم دليل خاص يدل على عدم وجوب امتثال
ما لم يظن بارادته وان كان مدلول اللفظ وبالجملة بناء ارباب المحاورات على العمل
بظواهر مدلول كلام من وجب عليهم طاعته في الاوامر والنواهي والسياسات والتاديبات
من دون توقف حتى يظنوا ارادة من دون تردد لهم وترك للامتثال اذا عرض لهم
ما يوجب الشك في المراد وهذا واضح عند من له ادنى تأمل الثاني الادلة الشرعية
الدالة على حجية الكتاب والسنة فانها مقتضية لوجوب العمل بمدلولهما وهي باطلاقها

شاملة لصورة الشك في ارادة المدلول فافهم وتأمل جيدا الثالث انه لو كان حمل اللفظ
على معناه الحقيقي مشروطا بحصول الظن بارادته لبطل التمسك باكثر الظواهر الشرعية
وهي التي عارضها نصوص ضعيفة اذ كانت اقوى دلالة منها لانه بعد ملاحظتها
يحصل الشك في ارادة ظواهرها واللازم باطل اتفاقا فقد اطبقوا على وجوب
العمل بالظواهر التي قام الدليل على حجيتها وان عارضها من الروايات الضعيفة
ما يوجب الشك في بقائها على ظاهرها بل لو عارضها ما يوجب الظن بارادة خلاف
الظاهر منها لم يلتفت اليه اذا لم يقم من الشرع دليل على حجيته كظن القياس وظن
الشهرة ونحو ذلك وهذا معلوم من طريقة الاصحاب الا ترى ان المرتضى ومن وافقه في ترك
العمل باخبار الاحاد وان كانت صحيحة يأخذ بظاهر القران والسنة المتواترة اذا عارضها
من الاخبار الصحيحة ما يوجب الظن بارادة خلاف ظاهرها وكذلك القائلون بعدم
حجية الشهرة والخبر الموثق والحسن ونحو ذلك من الامارات التي تفيد الظن ولا
يلتفتون اليها اصلا فيما اذا عارضت الظواهر التي قام الدليل على اعتبارها ولا
يتوقفون في العمل بها من جهة معارضتها بما ذكر ولو كان حمل اللفظ على المعنى الحقيقي
مشروطا بظهور عدم القرينة لكان الواجب التوقف في العمل بالظواهر المعارضة
بتلك الادلة ولما جاز لهم ان يعولوا في رد من جوز العمل بها على اصالة
عدم حجيتها وبقاء الظواهر على حالها لان للخصم ان يقول كما ان الاصل عدم
حجية تلك الادلة كذلك الاصل عدم حجية تلك الظواهر فيما اذا عارضها تلك الادلة
وقد علمنا من حالهم خلاف ذلك وبالجملة الذي اتفق عليه الاصحاب تبعا لاحد
بل المسلمين قاطبة هو الرجوع الى الظواهر التي قام الشرع على اعتبارها وعدم جواز
العدول عنها حتى يثبت الصارف عنها من دليل معتبر شرعا فثبت ان طريقتهم لزوم
العمل بالظواهر تعبدا لا باعتبار كونها كاشفة عن الواقع وليس لاحد ان يقول ان الظن

الذي لا يكون حجة اذا عارضت الظواهر التي ثبت حجيتها لا تفيد الظن اولا توجب الشك
في ارادة ظاهرها لان ذلك معلوم البطلان لان افادة الامارات الظن لا يتوقف
على حجيتها فان ذلك مرجعه الى الوجدان ونحن نجد ذلك قطعا في حيث ما ورد
من الشرع ظاهر يجب الاخذ به حتى يثبت الصارف عنه يقينا وان حصل الشك
في بقائه على ظاهره واجيب عنه بوجهين احدهما انه يلزم على هذا ان لا يكون المجتهد
غالبا عالما او ظانا بالحكم الواقعي ويكون علمه بالظواهر كعلمه باليد والاقرار ونحو
ذلك من الاسباب التي لا يكشف عن الواقع وهذا ايضا خلاف ما يستفاد من طريقتهم
فان المجتهد عندهم ظان بالحكم الواقعي كما لا يخفى وفيه اولا انه لا يلزم من حجية اصل
الحمل على الحقيقة في صورة الشك عدم العلم والظن بالحكم الواقعي غالبا اذ الغالب
افادة الاصل الظن وثانيا منع بطلان كون الظواهر من قبيل الاسباب من حيث
عدم دوران اعتبارها مدار وصف المظنة وكيف نلتزم ببطلان ذلك وهو عين
المدعى وثالثا منع لزوم كون المجتهد ظانا فان له ادلة معتبرة غير دائرة مدار وصف
المظنة مثل اصل البراءة والاباحة وحمل افعال المسلمين على الصحة فان قيل كيف
تنكر ذلك مع انه قد اعتبر الظن في تعريف الاجتهاد قلت مع امكان منع صحة التعريف
المأخوذ فيه الظن لكونه منقوضا بالاحكام المستنبطة من ادلة معتبرة تعبدا بحيث
لا يدعى اعتبارها مدار افادتها المظنة انه لا يعتبر في التعريف الظن بالحكم الواقع
بل مطلق الظن وثانيهما ان الذي يقتضيه الاصل هو لزوم العمل بظواهر الالفاظ
اذا حصل هناك الظن بالواقع وبارادة المتكلم منها ظاهرها واما اذا حصل
الشك في ذلك فلا يجوز التعويل عليها لان ذلك طريقة اهل اللسان الا ان
يقوم دليل على لزوم العمل بها تعبدا فالقدر الذي ثبت انما هو فيما اذا عارضها
ما يوجب الشك او الظن بخلافها ولم يقم من الشرع دليل على حجيته واما اذا حصل

الشك والظن مما قام من الشرع دليل على حجيته كما اذا ورد في السنة المتواترة عام مثلا وورد
فيها خطاب مجمل يحتمل ان يكون مخصصا له فلا بد من التوقف في العمل بالعام لان ذلك الخطاب
المجمل باعتبار اجماله يوجب الاجمال في العام فلا يحصل منه الظن بالواقع ولم يقم دليل على
لزوم العمل بالعام ح تعبدا ولا يمكن ان يدعى الاجماع على كلية لزوم العمل بالظواهر ووجوب
حمل اللفظ على الحقيقة مطلقا ولو لم يحصل الظن بعدم القرينة لان ذلك مما نفاه اكثر
المحققين او توقفوا فيما اذا تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة ولو كان الاجماع ثابتا
لكان اثبات ما عليه ابو حنيفة لازما لان الفرض انه لم يظهر قرينة وفيه اولا انه ان اراد
بما لم يثبت حجيته اعم مما لم يثبت حجيته بحسب السند خاصة او بحسب الدلالة خاصة او بحسبها
نحن لا ندعي وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي في صورة الشك او الظن بالخلاف
الحاصلين من وجود غير الاقسام المذكورة وان اراد منه القسم الاول خاصة ففيه
ان الاصحاب لم يفرقوا بين الاقسام كما لا يخفى وثانيا انه لو لم نقل بتقديم الحقيقة المرجوحة
على المجاز الراجح فليس ذلك من جهة عدم الظن بارادة المعنى الحقيقي بل انما هو من جهة
علم بناء ارباب المحاورات وعلم بناء الاصحاب على حمل اللفظ على المعنى الحقيقي فيما اذا
كان معارضا بالمجاز الراجح بقي هنا وجوه يمكن الاستدلال بها على المقصود ولا تخلو
من خلل فلا بأس بالتعرض لها ولبيان ما فيها منها ان اطلاق كلام الواضع يقتضي حمل
اللفظ على المعنى الحقيقي مطلقا خرج منه صورة ظهور القرينة على ارادة المجاز بالاجماع
وبقي الباقي تحت الاطلاق وفيه اولا منع لزوم صدور الكلام من الواضع اصلا لاحين
الوضع لامكان حصوله بالفعل ولاحين نقليه لامكانه بالترديد بالقرائن وثانيا
منع كون الكلام الصادر مطلقا وثالثا ما قيل من منع شمول اطلاق كلام الواضع
لصورة الشك في التجوز التي هي محل البحث اذ لم يثبت من الواضع سوى الوضع وهو
بنفسه لا يدل بشيء من الدلالات على لزوم الحمل على الحقيقة مطلقا سلمنا الشمول

ولكن قد يطالب بدليل حجية هذا الاطلاق ولزوم العمل وفيه نظر ومنها استصحاب
عدم القرينة واصالة عدم تعلق الحكم بالمعنى الحقيقي وعدم ارادته معارض باصالة
عدم تعلقه بالمعنى المجازي وعدم ارادته فان قيل لا يجري الاستصحاب في صورة وجود ما يشك
في كونه قرينة فيجب التوقف وعدم الحمل على الحقيقة ويلحق بها صورة عدم وجود ذلك
بعدم القول بالفصل قلت ايضا اولا انه يجري الاستصحاب في الصورة الثانية ويلحق بها الصورة
الاولى بعدم القول بالفصل والعمل والعمل بالقول بالفصل المقتضي لحمل اللفظ على المعنى
الحقيقي في صورة الشك اولى من العلم العمل بعدم القول بالفصل المقتضي لعدمه
لان احد شطري عدم القول بالفصل الاول مستند الى الدليل وهو الاستصحاب
بخلاف الثاني فان احد شطريه مستند الى عدم الدليل فافهم وثانيا امكان اجراء
الاستصحاب في صورة وجود ما يشك في كونه قرينة بان يقال الاصل عدم التفات
المتكلم الى كون ذلك قرينة واصالة عدم جعله قرينة وفيه مع منع كون الاستصحاب
حجة في باب الالفاظ في صورة عدم افادته المظنة ومنع شمول اخبار الاستصحاب
لهذا ونحوه انه معارض باصالة عدم تعلق الحكم من جهة الخطاب المفروض بالمكلف
وهو ارجح من اصل عدم القرينة للاعتضاد بالعمومات الناهية عن العمل بغير العلم ومنها
استصحاب حمل اللفظ على معناه الحقيقي وفيه ما سيعرف في مسألة الاستصحاب ان
هذا ليس مورد الاستصحاب ومنها ان الغالب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي فيلحق
به النادر وهو صورة الشك في ارادة المعنى الحقيقي وفيه ان الغالب انما هو في صورة
الظن بالارادة لا في صورة الشك والحاصل ان هذا الوجه راجع الى الاستقراء
وشرط الاستقراء كون الفرد المشكوك فيه من صنف اكثر الافراد الثابت حكمه
وليس الفرد المشكوك فيه في المقام من صنف اكثر الافراد فافهم ومنها ان عدم الحمل
على الحقيقة في الصورة المفروضة يستلزم سد باب الاستفادة من طريق المحاورة

والكتابة لان عدم القرينة فيهما مشكوك فيه لاحتمال سهو المتكلم والكاتب عن ذكر القرينة
وكتابتها وفيه ان ذلك وان كان محتملا لكنه خلاف الظاهر قطعا ونحن لم نجعل
مجرد احتمال القرينة قادحا في الحمل على الظاهر والحقيقة وان كان مرجوحا عادة بل الاحتمال
المساوي الموجب للشك في ارادة الظاهر بحسب العادة ولذا ذهب الى ان الوجه في
حجية اصالة عدم القرينة واصالة عدم السهو والنسيان افادتهما الظن لا كونهما من الاسباب
كاليد ولذا لو ورد خطاب ممن يكثر منه السهو في الغاية في ذكر القرينة لم يعمل بهم في حمله على
المعنى الحقيقي فتأمل حجة القول الاخر وجوه الاول اصل عدم حجية غير العلم الثابت بالعقل
والاجماع والكتاب خرج عنه صورة الظن بارادة المعنى الحقيقي بالاجماع وبقي الباقي
مندرجا تحت الاصل وفيه ان الادلة المتقدمة على القول الاول كافية للخروج عن مقتضى
الاصل المزبور الثاني ان المعهود من اهل اللسان هو التوقف وعدم حمل اللفظ على
المعنى الحقيقي حيث حصل الشك بالمعنى المتعارف في ارادته فيجب اتباعهم للاجماع الظاهر
على ان المناط في اللغات هو ما عليه اهل اللسان ولعموم قوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه الاية وفيه ان توقف اهل اللسان في الصورة المذكورة محل المنع بل الظاهر
انهم يحملون على المعنى الحقيقي الثالث ان الشك في المراد يورث اجمال اللفظ المخرج له عن الحجية
وفيه ما قد عرفت والقول الاول هو المعتمد المطلب الخامس في ذكر قاعدة لما يجب حمل
الخطابات الشرعية وغيرها عليه فاعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى المخاطب يجب حمله
على ما يفهمه منه المخاطب حال صدور الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام
الى المخاطب تفهيم المعنى والدلالة على ما هو المقصود والمراد ومن المعلوم ان ذلك انما
يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل عليها
تحصيلا للغرض وصونا لكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على ما لا يفهمه
المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل

بلغ قبالا

وانزال الكتب هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي
الحديث ان الله اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم
وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب
فتكليف الغائب والمعدوم انما يتم بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخرى
هي ان تكليف الغائبين والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه
ان لم يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف حتى الخطابات بان يحمل فاما ان يكون الحاضر
تابعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات
بان يحمل كل منهما تلك الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل
اما الاول فلان تكليف الحاضر بتحصيل فهم الغائب والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن
من المعرفة ولزوم التكليف بالامور المتناقضة واما الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده
في جميع الازمنة باجماع المسلمين بل الضرورة من الدين ولما ورد من ان حلال محمد
حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
ومن الامر بتبليغ الشاهد الغائب في النصوص المتواترة ولما يلزم من الهرج والفساد
بتغيير العرف واختلاف الاصطلاحات وعن الصادق ان حكم الله تعالى في الاولين والاخرين
وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث
شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون
ويحاسبون كما يحاسبون به وحيث كان التكليف مشتركا بين الحاضرين والغائبين
متحدا بالنسبة الى الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا بتتبع فهم الغائب وتحصيله كان الغائب
مكلفا بتحصيل فهم الحاضر لا محالة وكان تكليفه ابدا تحصيلا من ترتيب مقدمتين احديهما
ان هذا الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حق الحاضر والثانية ان حكم الله في حق الحاضر
هو حكم الله في حق المقدمة الثانية مما لا ريب فيه لما عرفت من اشتراك التكليف

واتحاده بالنسبة الى الجميع فالعلم اذن بتحصيل فهم الحاضرين وبيان الطريق الى ذلك المرجع
الحكم في المقدمة الاولى ايضا ويتم الاستدلال بالقياس المذكور وذلك قد يكون معلوما
كالالفاظ الباقية على معانيها الاصلية التي لم يعرض لها التغيير والنقل في الشرع والعرف
كلفظ الماء والارض والتراب وغيرها وقد يكون مشتبها لبعد العهد واحتمال النقل
والتغيير وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية على
اربعة اقسام الاول ان يكون المعنى المتفاهم منه حال الخطابات هو المعنى المفهوم منه عندنا
لم يحصل فيه نقل ولا تغيير وهذا هو اكثر الالفاظ المتكررة في الاستعمال الثاني
ما يكون المفهوم منه حال الصدور مغايرا لما يفهم منه عندنا كالرطل والاوقية
والدرهم ونحوها فانا نعلم ان هذه الالفاظ في زمن الصدور كانت موضوعة
لما يغاير المفهوم منها في هذا الزمان الثالث ما ثبت له عندنا معنى معلوم ولم يعلم
ان معناه في زمان الصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة الامر والنهي والفاظ العموم
وغيرها مما ثبت كونها حقائق في معانيها المخصوصة بحسب العرف وقد حصل الشك
في كونها حقائق فيها ايضا في اللغة ام في غيرها الرابع ما علم فيه النقل والتغيير
لكن حصل الشك في مبدء حصوله بحيث يتردد في تقدمه على صدور تلك الالفاظ
وتاخره عنه فان كان المعنى الثاني المنقول اليه هو العرف العام فهو محل النزاع
في تقديم العرف على اللغة او العكس وسياتي الكلام فيه انشاء الله تعالى وان
كان عرف المتشرعة فهو محل النزاع في مسئلة الحقيقة الشرعية المتقدم ذكرها فانا
نقطع بان الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوعة في اللغة لمعنى الدعاء والنماء و
القصد وكذا نقطع بنقلها الى الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال
والمناسك المعروفة وانما حصل الشك في ان النقل في تلك الالفاظ هل
كان متحققا في زمان صدور الخطابات الشرعية المشتملة عليها لتكون حقائق شرعية

ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية زمان الصدور ثم حدث
النقل والتغيير في زمان المتشرعة فتكون حقائق عرفية والحال في القسم الاول
ظاهر واما الثاني فان كان المعنى المفهوم حال الصدور معلوما عندنا بالتتبع
والنقل تعين حمل اللفظ عليه والا فحكم الحمل ولا يجوز حمله على المتفاهم في هذا
العرف على كل حال واما الثالث فالواجب فيه حمل اللفظ على ما يفهم منه في العرف
العام بناء على ان ذلك هو المفهوم منه بحسب اللغة وفي زمان صدور اللفظ ايضا وذلك
لان اللفظ المفروض من الالفاظ الموضوعة في زمان الصدور لكونه مستعملا فيه بالفرض
استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح ينحصر في الحقيقة والمجاز وكلاهما يستلزم الوضع فهو موضوع
اما لهذا المعنى او لغيره والثاني يستلزم النقل وتعدد الوضع وهو خلاف الاصل
والظاهر فتعين الاول وهو المطلوب واما الرابع فمقتضى الاصل فيه حمل اللفظ
على المعنى الاول لان المفروض كونه حقيقة في الاول مجازا في الثاني بحسب اللغة وصيرورته
حال الصدور حقيقة في الثاني مجازا في الاول بتصرف الشارع او غيره على العكس مما كان
عليه امر غير معلوم لحصول الشك في مبدء النقل والتغيير كما هو المفروض فيجب الحكم
ببقاء الاول وانتفاء الثاني اذ الاصل تاخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع
ومن هنا علم ان نفي الحقيقة الشرعية هو مقتضى الاصل الا انه قد تقدم الادلة المثبتة
لها المطلب السادس في تعارض العرف واللغة اعلم انه اذا كان للفظ الوارد
في الشرع حقيقة لغوية وعرفية ففي حمله على ايهما خلاف فالمحكي عن الشيخ في العدة والعلامة
في التهذيب والشهيد في شرح الارشاد والشهيد الثاني في التمهيد والبيضاوي
في المنهاج وجوب الحمل على العرفية ويعزى الى معظم الاصوليين وذهب بعضهم
الى وجوب الحمل على اللغوية والمراد باللغوية هنا ما ثبت قبل الشرع ولم يعلم هجره
في زمان الشارع اصليا كان او طاريا وبالعرفية الطارية التي لم يعلم تاخره عن زمان

الشارع باقيا كان او مهجورا فيخرج عن محل النزاع ما علم هجره قبل زمان الشارع وكذا ما علم حدوثه
بعد زمانه فان حمل الخطابات الشرعية على احد هذين المعنيين ممتنع قطعا وربما يتوهم من ظاهر
كلامهم في هذا المقام ان النزاع واقع في كل ما يخالف عرف زماننا من المعاني المثبتة في
اللغة ومقتضى ذلك تقديم اللغة المهجورة قبل الشرع على القول بترجيح اللغة والعرف المتجدد
بعده على القول بترجيح العرف وفساده غني عن البيان للاول وجوه منها ان الغالب ثبوت
العرف العام في زمان الشارع لا اللغة فيلحق به محل الشك عملا بالاستقراء ومنها ان
استقرار العرف العام يحتاج الى مدة متطاولة فالظاهر ثبوته قبل زمان الشارع وفيه مع
منع الاحتياج الى تطاول الزمان ان هذا ينتج نقيض المطلوب كما لا يخفى ومنها ان العادة
قاضية بانه لو كان باقيا على المعنى اللغوي في زمان الشارع وصار مهجورا بعده
اهل زمان الحج كما نبهوا على وزن الدرهم والدينار ونحو ذلك ومنها شهرة القول المذكور
وللثاني اصل عدم النقل وهو لا يتم على القول بان حجيته دائر مدار افادته الظن من غير جهة
الاستصحاب كما عليه بعض الفضلاء او مدار افادته الظن مطلقا كما عليه بعض اخر لعدم كون مفاده
مظنونا في المقام ويتم على القول بحجيته وان كان مفاده موهوما كما عليه الاشاعرة الامر سهل على
نوع الاطلاق مرتاد وكذا على القول بها وان كان مفاده مشكوكا كما هو المنصور ولعل المشهود
ان لم يكن النقل في المسئلة مظنونا بل مشكوكا فيبنى الشيء عليه وهو ان الحال في المعاني
المثبتة في كتب اللغة تختلف من حيث كونها معاني اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور او بعده
او طارية قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وهذه اعتبارات يختلف الحكم
فيها من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة له ومن حيث التقدم عليه مع فرض المباينة
والتاخر عنه ومن حيث القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب
اللغة او غيرها زال الاشكال عن صفة المعنى وحكمه والا فالظاهر تقديم اللغة مع المغايرة
لوجوه الاول ان المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع لكذا كونه حقيقة فيه بحسب

بلغ مقابلة

عرفه المتاخر عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا لزم النقل
المخالف للاصل الثاني انه لو كان الوضع المثبت في كلامهم وضعا حادثا مسبوقا بوضع
اخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع المثبت وتجدده وفي
عدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم الثالث
ان اكثر المعاني المذكورة في كتب اللغة لغاية باقية مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة ولا ريب ان
المظنون مع الكثرة والغلبة الرابع ان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها وتاليفها هو ان
يكون المؤلف فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة
واللغات المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة
فيها هي المعاني المفهومة منها حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما يتاتى بذلك
وكيف كان فينبغي القطع بتقديم المعنى اللغوي اذا كان المثبت له احد اللغويين الذين
جرت عادتهم بالاقتصار على ايراد لغة القران والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير
او مع تصريحه بنفي العرفي ويظهر من بعض الفقهاء التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح
العرف على اللغة وضعفه ظاهر المطلب السابع في تعارض عرف السائل والمسؤول عنه
وبلد السؤال وقد يعبر عن الاولين بالراوي والمروي عنه والمخاطب والمتكلم فاعلم انه
اذا ورد لفظ في الخطاب الشرعي وكان للمتكلم اصطلاح غير اصطلاح المخاطب كما في لفظ
الرطل الوارد في مرسل ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام حيث ان عرفه عليه السلام فيه عرف اهل
المدينة لكونه مدنيا وعرف ابن ابي عمير عرف اهل العراق لكونه عراقيا ففي تقديم
عرف المتكلم او عرف المخاطب او كون العبرة بعرف بلد السؤال في تعيين المعنى اما
مطلقا او مع موافقته عرف السائل او المسؤول عنه اقوال حجة الاول وجهان احدهما
ان حمل اللفظ على المصطلح عند المخاطب المخالف للمصطلح عليه عند المتكلم مستلزم
للمجاز وهو خلاف الاصل ولا يصار اليه الا بدليل وفيه منع ذلك لاحتمال ان

يكون ذلك من باب التبعية في الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس نعم ان جهل
المتكلم صحة الاستعمال في المعنى المصطلح عليه عند المخاطب ووجود العلاقة بينه وبين المصطلح
عليه عنده لكان ذلك مجازا قطعا كما انه لو جهل المخاطب وضعه للمصطلح عليه عند
المخاطب كان حقيقة وثانيهما ان عادة الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم
وعدم متابعتهم اصطلاح الغير في محاوراتهم الا لقصد التعلم او لضرورة التفهيم والبيان
وفيه منع ذلك مع وقوع التخاطب مع من يخالف عرفه عرف المتكلم حجة الثاني ان الغرض
الاصلي في خطابات الشارع بيان الاحكام الشرعية وهو انما يحصل اذا اجرى الكلام على
اصطلاح المخاطب اذ الانبياء بالابعرفه ولما ورد ان النبي صلى الله عليه وآله والائمة كانوا يكلمون الناس بما
يعقلونه والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب وفيه ان ذلك
لو سلم فانما يقتضي الحمل على اصطلاح المخاطب مع جهله بالحال وتوهم وحدة الاستعمال
واما مع العلم فالبيان في حقه متحقق الا مع القرينة او علمه بعادة النوع او الشخص والمفروض
انتفاؤهما هنا حجة الثالث ان عرف البلد مرعي في التخاطب خصوصا مع موافقته
عرف احد المخاطبين ويتوجه عليه منع هذه الدعوى ان اريد بها قضاء العادة بالمراعاة
ومنع دلالتها على المدعى ان اريد بها مجرد الاتفاق اذا عرفت هذا فاعلم ان تحقيق المقام
انه اذا اختلف العرف في معنى لفظ حتى وجد له معان متعددة فللمتكلم ان يستعمله في كل من
تلك المعاني سواء وافق عرفه او عرف المخاطب او عرف بلد الخطاب او خالف الكل بان يكون
موافقا لعرف رابع ولا اشكال في صحة هذه الاستعمالات ولا في كونها على وجه الحقيقة اذا
كان المصحح وضع اللفظ للمعنى دون العلاقة بينه وبين الموضوع له وكذا لا اشكال في
توقف الاستعمال المخالف لعرف المخاطبين وعرف بلد الخطاب على وجود القرينة
المعينة للمراد وانه بدونها يتعين الحمل على احد الثلاثة انما الكلام فيما اذا دار الامر بينها
ولم يكن هناك قرينة تقتضي التعيين فنقول المخاطبان لا يخلوا اما ان يكونا عالمين

بتعدد الاصطلاح او جاهلين به او المتكلم عالما والمخاطب جاهلا او بالعكس وعلى
التقادير اما ان يقع التكلم في بلد المتكلم او بلد المخاطب او بلد ثالث وافق عرف
احدهما ثالثا او خالف عرفيهما مع علمهما بالمخالفة او علم احدهما بها او عدم علم
واحد منهما بها وعلى تقادير العلم بالتعدد فاما ان يكون العالم بالتعدد عالما بحال
الاخر او جاهلا به وينبغي القطع بتعيين عرف المتكلم مع جهالة التعدد مطلقا وكذا
تعيين عرف المخاطب مع جهله بالتعدد وعلم المتكلم بحقيقة الحال اذا كان المقام
مقام البيان وكان المتكلم حكيما ويبقى ما عدا ذلك محتملا الوجوه الاول تقديم
عرف المتكلم الثاني تقديم عرف المخاطب الثالث تقديم عرف بلد الخطاب الرابع تقديم
عرف المتكلم اذا وافق عرف بلد الخطاب والا فعرف المخاطب الخامس تقديم عرف المخاطب
اذا وافق عرف بلد الخطاب والا فعرف المتكلم السادس تقديم عرف الموافق لاصطلاح
البلد مطلقا سواء كان عرف المتكلم او المخاطب السابع تقديم عرف البلد الا اذا خالف
المتكلم والمخاطب جميعا الثامن تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع
تقديمه الا اذا خالف عرف المخاطب العاشر التوقف في جميع ذلك الا ان يدل دليل
على التعيين وان شككنا في علمهما بتعدد العرف او علم كل واحد بحال الاخر من
العلم بالتعدد والجهل فيحكم بعدم العلم لاصالة العدم المطلب الثامن في بيان
حكم ما اذا تعددت الحقيقة العرفية للفظ الوارد في الخطاب الشرعي فاعلم انه اذا ورد
لفظ في خطاب الله تعالى وتعدد حقيقته فحمل كل طائفة اللفظ على حقيقته العرفية
المتعارفة عندها وجب ان يريد الله تعالى ذلك وقد صرح بذلك جماعة منهم
العلامة في التهذيب والنهاية والامام الرازي في المحصول والسيد عميد الدين
في شرح التهذيب وعللوا ذلك بانه لولاه لزم الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلاف
ظاهره بدون نصب القرينة وهو قبيح على الله تعالى فان قيل مجرد ظهور المعنى من اللفظ

ويبادره عند المخاطب لا يوجب الحمل عليه ولا يقتضي تعينه منه كيف ولو وجب الحمل بمجرد
ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل الخطابات
الشرعية على اللغوي ولوجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه على ما يقتضيه
عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء وافق عرف المتكلم او خالفه وسواء
كان الخطاب معهم او مع غيرهم ومما لم يقل به احد قلت ذلك ما ذكرنا من ان كل طائفة
يحمل اللفظ على المعنى المتعارف عندها مشروط بشروط احدها كون المتكلم عالما
بتعدد اصطلاح المخاطبين وبظهور اللفظ في ارادة المعنى المصطلح عليه عند كل
طائفة بالاضافة اليها وهذا يستفاد من كلامهم حيث عنونوا المسئلة بخطاب الله
تعالى وكيفية الاستدلال به وثانيها دخول الطوائف المختلف عرفهم في الخطاب
وكونهم مخاطبين به فلو خرج عنه بعضهم او كلهم لم يكن مندرجا تحت الحكم المذكور
ويدل على ارادة الشرط المذكور تعليلهم بان الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلافه
قبيح وثالثها عدم اطلاع المخاطبين على تعدد العرف ولا على مخالفة عرفهم لعرف
المتكلم وينادي بهذا الشرط ايضا التعليل المتقدم اليه الاشارة فان حاصله ان
ظهور اللفظ في ارادة معنى مع عدم ارادته بدون نصب القرينة قبيح ومن الواضح انه
مع علمهم بتعدد الاصطلاح او مخالفة اصطلاحهم لاصطلاح المتكلم لا يكون
اللفظ ظاهرا في ارادة المصطلح عليه عند كل طائفة واذا كان الحكم المذكور مشروطا
بهذه الشرائط فلم يرد عليه ما اشير اليه في السؤال لانتفاء الشرائط فيه وهو
واضح فالحاصل انه اذا خاطب الله تعالى قوما بلفظ اختلف عرفهم فيه ولم يعلموا
بتعدد العرف ولا على مخالفة عرفهم لمعنى اللفظ عند الله تعالى وجب على كل منهم
ان يحمل اللفظ على المصطلح عليه عنده ووجب على الله تعالى ارادة ذلك ايضا والا لزم
الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلافه بدون نصب القرينة وهو قبيح على الله تعالى

لاستلزامه الاغراء بالجهل فان قيل لم يقع استعمال اللفظ في معانٍ متعددة في اطلاق واحد
وعلى تقدير وقوعه فهو امر مستبعد مخالف للمعهود من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه قلت
اولا ليس مرادنا وقوع ما ذكرنا في القران او خطابات النبي والا ئمة حتى يرد عليه ما ذكر بل
مرادنا انه لو وقع اللفظ المشار اليه في خطاب الله تعالى للزم حمله على معانٍ متعددة لا انه وقع
وحمل عليها وثانيا انه لا محذور في المصير الى الاستعمال النادر الذي لم يعهد بعد قيام
الدليل عليه سيما اذا كان قطعيا وقد عرفت ان التعليل المذكور يفيد القطع بارادة
المعاني المتعددة من لفظ واحد في استعمال واحد وههنا لبعض السادة الافاضل نور الله مرقده
كلام طويل فيه تحقيقات ومناقشات على ما ذكره في المقام لا باس بنقله والاشارة
الى ما فيه قال اعلى الله مقامه اعلم ان العلامة ره في التهذيب ذكر ان الحقيقة
العرفية اذا تعددت حمل كل طائفة الخطاب على المتعارف عندها وعلله الشارح
بان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بما له ظاهر
مع ارادة خلاف ظاهره من دون قرينة وهو قبيح وقد يستدل ايضا بانه لولا ذلك
لوجب حمله اما على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او جميعها او على معنى
اخر خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح وللقطع بان المعنى
المراد من كل طائفة متعين ان يكون المراد منه بالقياس الى كل طائفة
ما يفهمونه من اللفظ وهو المطلوب ويتوجه على الاول ان مجرد ظهور اللفظ في معنى
عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا يقتضي تعيينه منه كيف
ولو وجب الحمل بمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي
وعلى اهل اللغة حمل الخطابات الشرعية على اللغوي ولوجب على اهل كل اصطلاح
حمل جميع ما يسمعونه على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء
وافق عرف المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب اليهم او مع غيرهم وذلك مما لم يقل به احد وتفصيل

القول فيه ان المخاطب بالخطاب الشرعي الحاضر في مجلس خطاب الشارع اما ان يكون
واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد او جماعة مختلفين في العرف
والاصطلاح وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما
مغايرا لاصطلاح المخاطب او غير مغاير او مشتبها فان علم اصطلاح المتكلم
في اللفظ وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف
المتكلم مطلقا فان لم يوافق عرف احد المخاطبين وجب الحمل عليه وكان المعنى المراد من
اللفظ امرا واحدا لا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين وغيرهم من الغائبين
والمعدومين والا فان كان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان
اللفظ محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا اذ المفروض عدم
الاختلاف في اصطلاح المخاطب وهذا بناء على ان خطابات الشرع مختصة بالحاضرين
وان حكم الغائبين والمعدومين مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في
التكاليف كما هو راي المعظم اذ على القول بعموم الخطابات وتناولها الغائبين والمعدومين
ايضا بالاصالة يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطب في المسئلة المفروضة كما لا يخفى وان كان
المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح فقد يتوهم ان الواجب على
اهل كل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون
بالخطاب والمفروض تقديم اصطلاح المخاطب وهو فاسد من وجوه الاول ان
القائلين بتقديم عرف المخاطب انما يقولون به مع اتحاده او كونه بمنزلة الواحد كالجماعة
المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف فالظاهر انه لا قائل فيه بتقديم
عرف المتكلم الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد مستعملا في معانٍ مختلفة
في استعمال واحد وهو على تقدير جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود من الاستعمالات
فلا يحمل اللفظ عليه الثالث لزوم اختلاف التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب

على عرفه واصطلاحه لزم تكليفه بمقتضى ذلك العرف والاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف
باختلاف الاصطلاح وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين واشتراك التكليف بينهم بالنص
والاجماع لا يقال اختلاف التكليف جائز بل واقع فان تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف
الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل لان الاختلاف الممتنع هو اختلاف
التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف الاجسام والالوان والاكوان اما
الاختلاف بما يوجب اختلاف المصلحة كالاختيار والاضطرار والحضور والسفر والعلم والجهل
فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف الاصطلاح من قبيل القسم الاول فانه
لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا لاختلافه فان قلت قد يختلف
حكم الشيء الواحد باختلاف التسمية لاختلاف العرف والعادة فان المكيل والموزون
والمعدود لا يصح بيعه الا بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعدا واذا تغيرت العادة فيه
تغير الحكم وجاز بيعه من دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن دون
بعض فانه يجب التقدير في محل العادة دون غيره وايضا فان المأكول والملبوس اي ما جرت
العادة باكله او لبسه لا يصح السجود عليه ولو فرض تغيير العادة في ذلك جاز وكذا لو جرت
العادة باكله او لبسه في بعض المواضع دون بعض مع انتفاء الغلبة فان الحكم الشرعي فيه يتبع
العادة ايضا قلت اختلاف الحكم باختلاف التسمية مسلم اذا حدث في الشيء تغير يمكن
استناد الاختلاف اليه ولو في الصفات الاعتبارية كما في الامثلة المذكورة واما اذا اختلفت
تسمية الشيء لا لامر يوجب الاختلاف بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي
اختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام
فان حكم الماء الطهورية وان سمي بغير الماء وحكم الصلوة الوجوب وان سميت بغيرها
وقول الفقهاء في كتبهم الاستدلالية ان الاحكام الشرعية لا تختلف باختلاف التسمية
ناظر الى هذا القسم من الاختلاف وقولهم الاحكام الشرعية تتبع الاسماء ناظر الى القسم

الاول فاعرف ذلك هذا كله اذا كان اصطلاح المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان
مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع والاجتهاد وجب ذلك الا اذا اتحد عرف المخاطب
وقلنا بتقديمه فيرجع الى صورة العلم والا فهل يجب غير الرجوع الى اصطلاح المخاطب
وان قلنا بتقديم عرف المتكلم مع العلم او التوقف لحصول الاجمال في المراد احتمالان

في ذلك صح

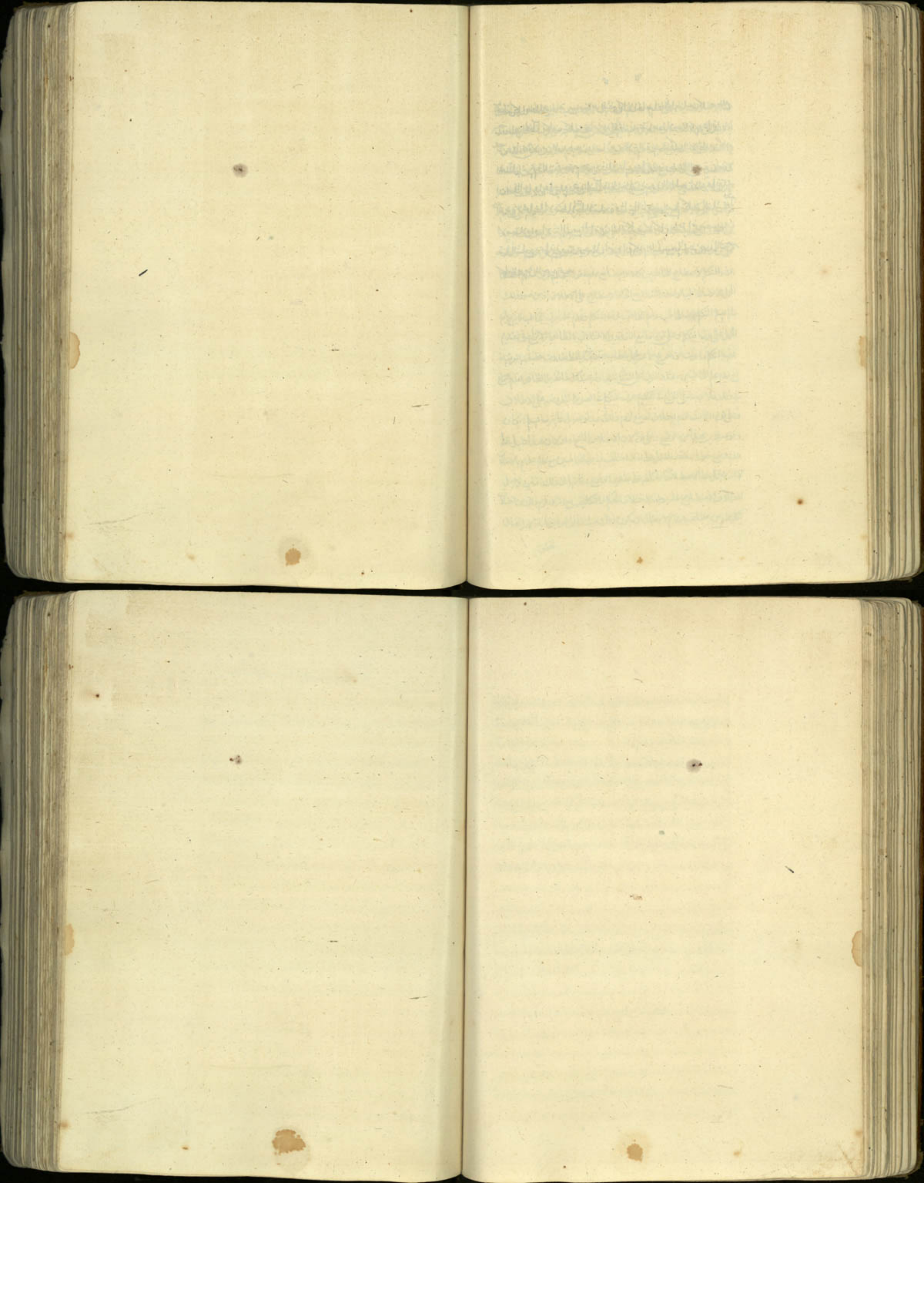
اصحهما الثاني لان ما يقتضي تعيين عرف المتكلم يقتضي الحمل عليه مطلقا ولو مع
الجهل وح فلا اشكال في اتحاد المعنى المراد من اللفظ وان قلنا بتقديم عرف المخاطب
فان كان متحدا والا وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد فتحقق
الاجمال ايضا وقد علم مما ذكرنا ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على عرف المتكلم او المخاطب
مع اتحاده او قيام القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك يبقى الكلام مجملا
فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال ثم لو قلنا بذلك
فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب الاصطلاحات المختلفة بان يكونوا موجودين
في زمان الشارع حاضرين حال صدور الخطابات عنه فلو كان الحاضر في زمان الصدور بعضهم
وكان الباقون معدومين او غائبين عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا
لاختصاص الخطاب بالموجود الحاضر وعدم تناوله المعدوم والغائب كما اشرنا اليه
وح فامر الحكم المذكور هين جدا ولا يظهر له فائدة بالنسبة الينا اصلا وانما هو تحقيق
لحكم الحاضرين خاصة وهو لا يهمنا لا يقال العلم بتكليف الحاضر طريق الى العلم بتكليف
الغائب فتحقيق الحال فيه مهم من هذه الجهة لانا نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان
طريقا الى العلم بتكليف الغائب لان الاصل اشتراك التكليف والتنبيه عليه هنا هدم
لاصل الحكم في حق الحاضر فلا يصح البناء عليه لاستحالة بناء الفرع على ما يبطل به الاصل
وايضا فان العلم بتكليف الحاضرين في هذه الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاحات
المختلفة زمان الصدور والعلم بحضور اربابها في مجلس الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق

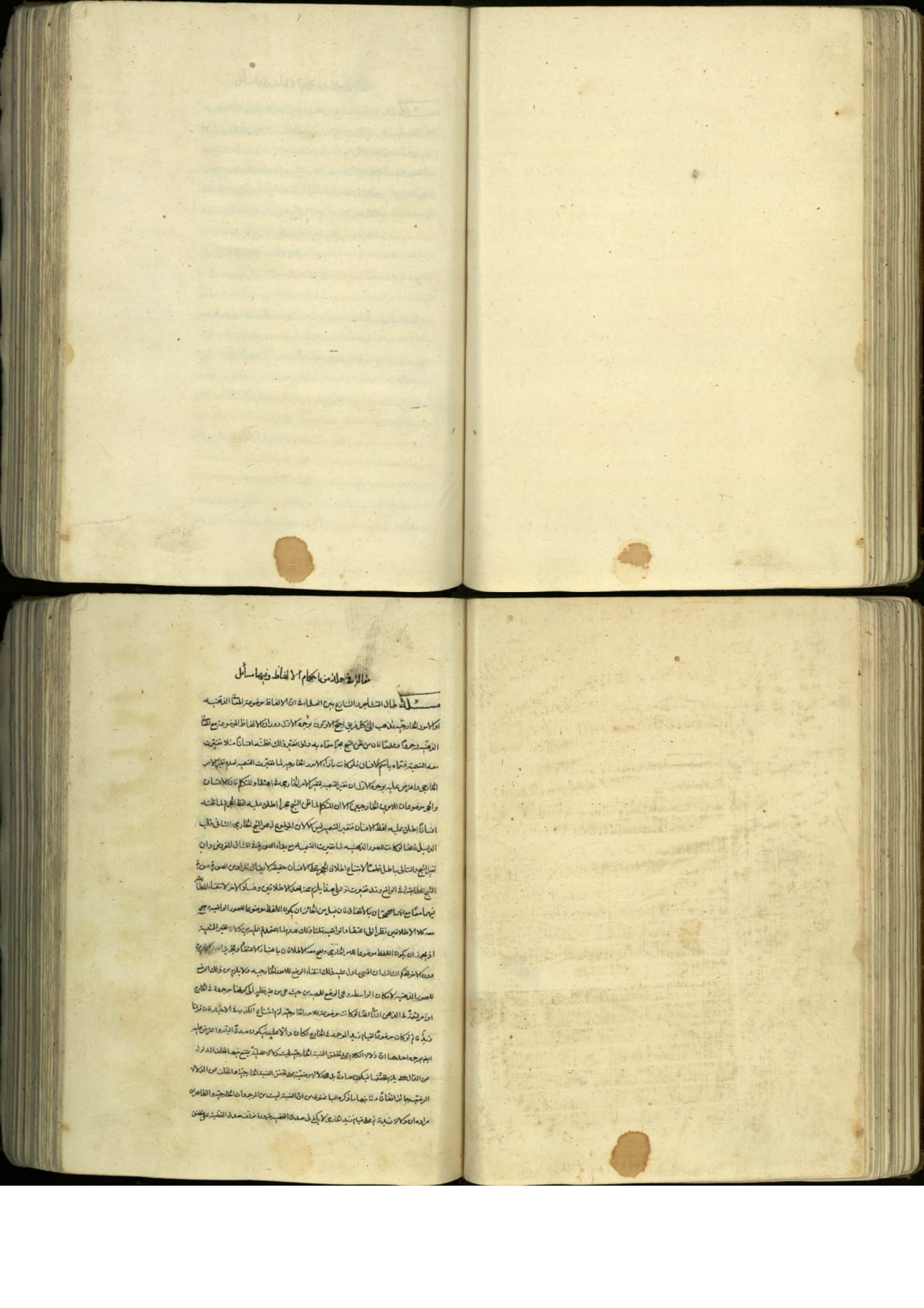
في هذا الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده في زماننا لا يقتضي الاختلاف والتعدد
في زمان الصدور والشك في ثبوته باصل عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد الوضع
ولو قيل بالاول فصلوا فيه او خص الحكم بما اذا علم ذلك ولو بالنقل في اختلاف الاصطلاح
في زمان الصدور ولا يقتضي حضور ارباب الاصطلاحات المختلفة في مجلس الخطاب فان الاصل
عدم الحضور والاجتماع والحكم بتعدد المعنى في الخطاب موقوف عليهما على انه لو ثبت الحضور
والاجتماع فتكليف الحاضرين بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغائبين كذلك
الا اذا ثبت ان وحدة الاصطلاح يقتضي وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة
انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه
بهذا الوجه كما هو الواقع وعلى الثاني ان المختار اولا تفقدا رابعا هو الحمل على عرف المتكلم
واصطلاحه ح فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب ولا شيء من المفاسد المذكورة في الدليل
هذا ان اريد من المعنى الخارج الذي ابطله المستدل ما عدا عرف المتكلم والمخاطب والا فالجواب
باختيار الشق الثالث وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة من الخطاب الشرعي
لما يلزم من المفاسد واذا شاركه هذا الوجه غيره في الفساد تعين الاجمال في اللفظ و
التوقف في تعيين المراد الى ورود القرينة المعينة كما في المشترك وثالثا انا لا نسلم اتحاد
المعنى المراد من كل طائفة فانه متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب على ما يفهمونه وجب
على الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف وعمومه وادعاء القطع بذلك ان كان لاجل
لزوم تعدد المعنى المراد من الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان
المعنى المراد من اللفظ متعدد ح وان كان المراد من كل طائفة واحدا فتخصيص احدهما
دون الاخر تحكم وان كان لاجل تعدد التكليف ففيه ان ذلك جائز ولا فساد فيه
قطعا ورابعا ان ذلك لو تم لزم بمثله دفع الاجمال عن المشترك الخالي عن قرينة التعيين
اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين لانه ترجيح بلا مرجح ولا معنى خارج عنها لكونه

ترجيح المرجوح ولا جميع معانيه باسرها للقطع باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فتعين
ان يكون المراد احد معانيه مطلقا بحيث يتحقق الامتثال بكل واحد منهما وانتم لا
تقولون بذلك وخامسا ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين اي الموجودين
وقت الصدور الحاضرين في مجلس الخطاب واما من عدا هؤلاء من المعدومين والغائبين
فلا يتم التقريب المذكور في حقهم فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى يتردد في اللفظ
المراد انه الجميع او البعض او الخارج عن الكل حتى يثبت المطلوب ولا يمكن اثبات الحكم لهم
بتبعية الحاضرين ايضا لان اقصى ما هناك فرض تعدد العرف والاصطلاح في زمان
الصدور مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس التخاطب وهو لا يجدي نفعا
في اثبات الحكم لهم لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف
ويتوجه على الوجهين جميعا ان حمل الخطاب على الاصطلاحات يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين
وهو ظاهر ومتى اختلف تكليف الحاضر امتنع تكليف الغائب اما مطلقا بناء على
ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف او في صورة المخالفة كما
اذا وجد للغائبين عرف عام او خاص مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمتنع حمل
الخطاب على ذلك العرف لانه متوجه الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن
اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا للقطع بامتناع الجميع واستحالة الترجيح
بلا مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك الخطاب وهو باطل بالاتفاق
نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله جميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه بعض العامة لامكن
توهم اثبات الحكم للغائبين بنفس الخطاب على ما يقتضيه اصطلاحهم لكن القول
بالعموم مع فساده في نفسه خلاف ما ذهب اليه العلامة فلا يستقيم توجيه كلامه بذلك
مع انك قد عرفت بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف التكليف
وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي بطائل في تصحيح هذا الكلام

وقد يوجه ذلك بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد في الخطاب
المتوجه الى كل طائفة اي المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة على عرفها المختص بها وحينئذ
لا تعدد الخطاب واتحاد عرف المخاطب في كل خطاب ح فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد
ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظاهر ولا اختلاف التكليف باختلاف
العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب لا اتحاد الخطاب نفسه
فتامل انتهى كلامه رفع في اعلى عليين مقامه وقد ظهر مما ذكرنا ما يرد على قوله ويتوجه
على الاول الى قوله وتفصيل القول فيه على قوله الثاني انه يلزم الى قوله الثالث ويرد
على قوله والا فان كان المخاطب واحدا او جماعة الى اخره انه لا يلزم من علم موافقة
عرف المتكلم لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا مع عدم القول بتقديم عرف المتكلم مطلقا
الحمل على عرف المخاطب الواحد والمتعدد مع اتحاد الاصطلاح على الاطلاق اذ من صور ذلك
ما لم يعلم المتكلم بعرف المخاطب وعلم المخاطب عرف المتكلم وعدم علمه بعرف المخاطب فانه يلزم
الحمل على عرف المتكلم وعلى قوله اما مع التعدد والاختلاف فالظاهر انه لا نزاع في تقديم
عرف المتكلم ما عرفت من تصريح جماعة بحمل خطاب الله تعالى بلفظ تعددت حقيقته العرفية
مع عدم علم المخاطبين بتعدد العرف على المعاني المتعارفة عند كل طائفة بل الظاهر عدم النزاع
في ذلك فلا وجه لنفي النزاع في تقديم عرف المتكلم في الصورة المفروضة على الاطلاق
وعلى قوله الثالث لزوم اختلاف اه منع لزوم ذلك ووقوعه بل غاية ما يلزم امكان
وقوعه واين هذا من الوقوع وعلى قوله لان الاختلاف الممتنع اه اولا ان هذا دليل على
عدم وقوع خطاب الله المشتمل على لفظ اختلف فيه عرف المخاطبين مع عدم علمهم بالاختلاف
لا انه لا يحمل على الاصطلاحات المختلفة على تقدير الوقوع وثانيا ان ذلك انما يرد لو جعل
اختلاف الاصطلاح علة موجبة لاختلاف الحكم والتكليف مع انه لا يلزم ذلك من اختلاف
تكليف من اختلف عرفهم لاحتمال ان يكون ذلك مستندا الى امر غايته الامر اتفاق

تحقق كل اصطلاح خاص مع امر خاص يقتضي تكليفا خاصا وبالجملة صاحب كل اصطلاح
في زمان الخطاب مكلف بتكليف خاص لامر يقتضيه غير اصطلاحه فتم وعلى قوله واما
من عدا هؤلاء من المعدومين والغائبين فلا يتم التقريب المذكور انه لا يظهر من كلام
المستدل انه يتم ذلك في حقهم حتى يرد ذلك عليه وعلى قوله ويتوجه على الوجهين اه اولا
ان هذا انما يدل على عدم وقوع الخطاب بلفظ اختلف فيه عرف المخاطبين لا انه على تقدير
الوقوع لا يحمل على الاصطلاحات المتعددة وثانيا انه لا ينحصر العلم بتكليف الغائب بموافقة
الاصطلاح او بالاشتراك مع الحاضرين في التكليف لامكانه بطريق اخر منصوب من
قبل الشارع وعلى قوله وقد يوجه الى اخره ان كلام التهذيب يابى عن هذا التوجيه
كما يظهر من الرجوع اليه





المنهج الثاني في جملة من احكام الالفاظ وفيها مسائل

مسألة المشهور الشائع بين العلماء ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية
او الامور الخارجية ذهب الى كل فريق احتج الاولون بوجوه الاول دوران الالفاظ الموضوعة مع المعاني
الذهنية وجوداً وعدماً فان من ظن الشيء حجراً سماه به فاذا تغير ذلك الظن وظنه انساناً مثلاً تغيرت
معه التسمية فسماه باسم الانسان فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية لعدم تغير الامر
الخارجي واعترض عليه بوجوه الاول ان تغير التسمية لتغير الامر الخارجي في اعتقاد المتكلم فان الانسان
والحجر موضوعان للامرين الخارجيين الا ان المتكلم لما ظن الشيء حجراً اطلق عليه لفظ الحجر ولما ظنه
انساناً اطلق عليه لفظ الانسان فتغير التسمية ليس الا لان الموضوع له هو الشيء الخارجي الثاني قلب
الدليل فانها لو كانت للصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع بقاء الصورة في المثال المفروض وان
تغير الشيء والتالي باطل قطعاً لامتناع اطلاق الحجر على الانسان حقيقة لا يقال المراد من الصورة صورة
الشيء المطابقة له في الواقع وقد تغيرت اذ على هذا يلزم صحة احد الاطلاقين وفساد الآخر لانتفاء المطابقة
فيهما معاً مع انهما صحيحان بالاتفاق فان قيل من الجائز ان يكون اللفظ موضوعاً للصور الواقعية ويصح
معه كلا الاطلاقين نظراً الى اعتقاد الواقعية قلنا ذلك هو بعينه ما اعترضتم علينا من كون تغير التسمية
اذ يجوز ان يكون اللفظ موضوعاً للامر الخارجي ويصح معه الاطلاقان باعتبار الاعتقاد ويجوز [illegible]
دون الآخر فحكم الثالث ان اقصى ما دل عليه ذلك انتفاء الوضع للامور الخارجية ولا يلزم من ذلك الوضع
للصور الذهنية لامكان الواسطة وهي الوضع للمعنى من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج
او مرتسمة في الذهن الثاني انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار فان قولنا
زيد قائم لو كان موضوعاً لقيام زيد الموجود في الخارج لكان دالاً عليه فيكون صدقاً البتة واعترض عليه
ايضاً بوجوه احدها ان دلالة الكلام على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع فيها تخلف المدلول
عن الدال حتى يلزم تحققها فيكون صادقاً بل هي دلالة وضعية يجوز تخلف النسبة الخارجية والتخلف عن الدلالة
الوضعية جائز اتفاقاً وثانيها ما ذكره الباغنوي من ان النسبة ليست من الموجودات الخارجية والظاهر ان
مراده ان دلالة زيد قائم على قيام زيد الخارجي لا يكفي في صدق القضية بل يتوقف صدق القضية على تحقق

النسبة بين الموضوع والمحمول مما لم يكن النسبة امراً خارجياً لم يكن للفظ القضية دلالة عليها فلم يلزم صدق القضية
البتة وبهذا اندفع ما اورد من ان الاعتراض المذكور لا يعم المسائل بل يخصه فان النسبة اذا لم تكن موجودة في الخارج
لم يصح كون القضية موضوعة للامر الخارجي ولكن لا يذهب عليك ان الاعتراض المزبور انما يتجه لو قلنا بعدم كون النسبة
مما وضع لها اللفظ كما هو القول بعدم كون دلالة المركبات وضعية والا كما على القول بكون دلالة القضية وضعية
فلا يجري وثانياً انه لو كان الكلام موضوعاً للنسبة الذهنية لما امكن بدل على تحققها فيه حيث جعلنا زيد قائم
يلزم ان يقال زيد قائم في اعتقادي فينبغي ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة وعدمها
لا تحقق النسبة الخارجية وعدمها فحين تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقاً وان لم يكن مطابقاً
للخارج ومتى لم يتحقق يكون كاذباً وان كان مطابقاً فيكون الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها
كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور وفيه تأمل كذا قيل وايضاً ان غاية ما يلزم من هذا
الدليل ايضاً عدم الوضع للامور الخارجية والمطلوب انها موضوعة للصور الذهنية ولم يلزم من ذلك لاحتمال
عدم كونها موضوعة لشيء منهما بل للماهية من حيث هي وخامسها ان الدليل اخص من المدعى فانه لو تم فانما يتم
في المركبات الخبرية التي يجري فيها الصدق والكذب فلا يتم التقريب ويمكن دفعه بضم عدم القائل بالفصل
الثالث انا نعلم بالضرورة وضع الالفاظ للمعدومات الممكنة والممتنعة ومع ذلك فكيف يدعى ان الالفاظ باسرها
موضوعة للموجودات الخارجية ويثبت وضعها للصور الذهنية في المعدومات بعدم القول بالفصل ويرجع
فرقها استلزام الدليل المطلوب على حمل الخارجي في كلامهم على معناه المتعارف وهو وان كان ظاهراً
في بادي الرأي لكن بعد التأمل في اطلاق القول بوضع الالفاظ للامور الخارجية وظهور فساده باطلاقه
خلاف الظاهر بل الظاهر ارادة خلاف الظاهر كما لا يخفى وسيأتي بيان ما يحتمل ان يكون مرادهم منه انشاء الله
تعالى ثم انه لا يلزم من ذلك وضعها للصور الذهنية بل غاية ما يلزم منه عدم وضعها للامور الخارجية وهو اعم من
وضعها للصور الذهنية او الماهية من حيث هي احتج القائلون بوضع الالفاظ للامور الخارجية بان من قال اكلت
الخبز ونحوه طبخت القدر وشربت الماء وبعت العبد واخذت الدراهم واشتريت الدار الى غير ذلك انما يريد من
ذلك كله الامور الخارجية دون الصور الذهنية فعلم ان الالفاظ موضوعة لها دون الصور والقول بان تلك

الالفاظ

الالفاظ استعملت في الامور الخارجية مجازاً من باب المشاكلة لوجود القرينة الصارفة بعيد جداً بل مقطوع فساده
فان ذلك يفضي الى انسداد باب الحقيقة بالكلية وانكار باب التجوز في جميع الالفاظ وهو باطل بالاتفاق ل
حال الحال لا يخفى ان القول بكون جميع الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ظاهر الفساد جداً وكيف يقول عاقل
ان المراد بزيد في قولنا زيد قائم هو صورته الذهنية هذا كلامه واعترض على هذه الحجة بالمعارضة بالقضايا
الكثيرة التي موضوعاتها المعدومات الممكنة والممتنعة فان ارادة الامور الخارجية فيها غير متصورة ولذا قيل
ان القول بان الالفاظ باسرها موضوعة للمعاني الخارجية على ما صرح به بعض المحققين مما لا خفاء في بطلانه
ومما ذكرنا ظهر ضعف حجة القولين وان المعترض مستظهر من الجانبين وقد ينسب بعضهم الخلاف في هذه
المسألة على الخلاف في مسألة المعلوم بالذات مدعياً ان من قال ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية
كالشيخين واتباعهما بناء على ان الحاصل في الذهن حقيقة انما هو الصورة الذهنية وهذه الصورة انما
يحصل فيه بناء على ان الصورة المطابقة او غير المطابقة حاصلة فيه وانا كثيراً ما نتصور اشياء لا وجود
لها في الخارج قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ومن قال ان المعلوم بالذات هو ذو الصورة كالعلامة
والرازي والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم بناء على ان ذا الصورة هو الملتفت اليه بالذات وان الصورة
انما هي آلة للملاحظة ولذا قد يحصل الالتفات الى الامر الخارجي من دون شعور بالصورة بل مع انكارها
كالمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور فانا اذا ابصرنا زيداً كان المبصر هو زيد الخارجي
لا صورته المنطبعة في الجليدية فانها ليست من المحسوسات فضلاً عن ان يكون من المبصرات قال بان الالفاظ
موضوعة للامور الخارجية وهذا بناء على ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات وقد ادعى الفاضل
المشار اليه القطع بذلك وان ذلك مما لا شك فيه واعترض عليه بالمنع فان تلك المقدمة ليست
بينة ولا مبينة ولا مسلمة عند الجميع فتفريع الخلاف عليها بمجرد دعوى لا شاهد لها لم توقع ابتناء
المذكور فالواجب ان يأخذ في المسألة قول ثالث هو ان اللفظ في الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود
في الخارج وفيما عداه ذلك للامر الذهني فان الظاهر من كلام صاحب المحاكمات انه قال بذلك في مسألة
المعلوم بالذات وقد تبعه ايضاً بعض المحققين مدعياً رجوع الاطلاقين الى هذا التفصيل وان

النزاع لفظي قال وكيف يتوهم في شأن المحقق الطوسي والامام الرازي وامثالهما القائلين بان المبصر هو
زيد الخارجي انهم ذهبوا الى ان المعلوم بالذات في غير الوجود الخارجي هو الموجود الخارجي فالظاهر ان مرادهم
ان المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي في الموجودات الخارجية لا مطلقاً فينطبق على التفصيل المذكور
وكذا يبعد من الشيخ والفارابي واضرابهما القول بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية مطلقاً فلو صح
ان الخلاف في الوضع متفرع على الخلاف في المعلوم بالذات فالظاهر ان المراد كون الصورة معلومة بالذات
فيما لم يكن ذو الصورة موجوداً في الخارج فينطبق على التفصيل ايضاً فيصير النزاع بين الفريقين لفظياً
في كلتا المسألتين واعترض على التفصيل بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجوداً
خارجياً وبين ما اذا لم يكن والمعلوم بالذات في القسم الثاني هو الصورة فيجب القول به مطلقاً ويؤيد
ذلك بانا لا نسلم حكم الوجدان بعدم الفرق فانا نجد من انفسنا في القسم الاول انا اذا ادركنا شيئاً خارجياً
منا والتفتنا اليه وفي الثاني نجد انا قد التفتنا الى ما في انفسنا واجبنا اليه وهذا انما يستقيم لو قيل
بان الحاجة الى ارتسام الصورة وانطباعها في ادراك الامر الذي لا وجود لها في الخارج وان الامر الخارجي
لا يفتقر ادراكه الى تمثل الصورة في الذهن بل يكفي في ادراك الذهن له ارتباطه به وانتسابه اليه
على وجه مخصوص من غير انطباع صورة منه كما ذهب اليه جملة القائلين بان الابصار بخروج الشعاع
فانه على هذا التقدير يتجه القول بان المعلوم في ادراك الامور الخارجية هو نفس تلك الاشياء وفي غيرها
الصورة الحاصلة في الذهن اذ الموجود في الاول هو الامر الخارجي وفي الثاني الصورة الذهنية وليس
المعلوم الا الموجود في الذهن او الخارج لكن الظاهر ان ذلك مما لم يقل به احد فان المتكلمين النافين
للوجود الذهني قالوا بنفيه مطلقاً في الامور الخارجية وغيرها واللازم من ذلك نفي الوضع للصور الذهنية
مطلقاً والحكماء المثبتين للوجود الذهني قالوا بثبوته كذلك من غير فرق بين الامر المحقق الوجود في الخارج
وغيره والتحقيق على ذلك بعد تسليم ان المعلوم بالذات فيما لا وجود له في الخارج هو الصورة الذهنية
ان المعلوم هو الصورة الذهنية مطلقاً وان كان ذو الصورة موجوداً في الخارج ضرورة انه بعد حصول
الصورة في الذهن وارتسامها فيه لا يتفاوت الحال باعتبار وجود ذي الصورة في الخارج وانتفائه لقيام

الصورة

الصورة في الذهن وحصولها عند النفس في الصورتين فدعوى ان الالتفات في احديهما الى ما
في النفس وفي الاخرى الى ما هو خارج عنها خارجة عن الانصاف ومع التسوية بين الامرين مع ذلك
كما شهد الجيب خلاف ما يحكم به الضرورة الوجدانية وما قيل من ان الصورة اذا لم يكن لها مطابق
في الخارج فانما يلتفت الذهن اليها بخلاف ما اذا كان لها مطابق خارجي فان الذهن انما يلتفت
ح الى ذلك المطابق وينفصل عن الصورة بالكلية فكلام شعري لا يلتفت اليه في المطالب العلمية على
ان الوجه ذلك فلا يكون القول به في مسألة المعلوم بالذات فان المفروض فيها تحقق المعلومين وكون
احدهما معلوماً بالذات والآخر معلوماً بالتبع فان الخلاف في المعلوم بالذات لا يعقل الا بعد تحقق
امرين معلومين ووقع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما وما ذكر على تقدير تسليمه
انما يقتضي ان المحقق في الصورتين شيء واحد هو المعلوم بناء على احد المسلكين المبنيين على امرين
متناقضين وعلى الآخر بناء على المبني على نقيضه ومن هذا يعلم ان الواجب تخصيص الخلاف في مسألة
المعلوم بالذات بصورة تحقق الصورة الذهنية مع مطابقتها الخارجية اذ مع انتفاء احدهما لا يتصور
نزاع فيما هو معلوم بالذات كما لا يخفى واعلم ان للمتأخرين في المسألة قولين آخرين احدهما ان اللفظ
موضوع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن فانه
لما لم يكن القول بوضع الالفاظ للموجودات الخارجية ولا للصور الذهنية فيبقى القول بوضعها
للماهية حسبما ادعى بعضهم ان من قال بان الالفاظ موضوعة للامور الذهنية انما اراد هذا المعنى بناء
على ان الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي او للموجود الذهني الذي هو اعم من المسلمات
والصور الذهنية او ان المراد بالصورة الذهنية الماهية من حيث هي فانه قد يطلق عليها
اسم الصورة فانه لو كان النزاع في الصور الذهنية بمعنى العلوم الذهني لكان الدليل التي ذكروها على الدعوى الذي
اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة للامر الخارجي كونها موضوعة للصور الذهنية من حيث انها صورة ذهنية
بل لم يتوهم هذا المذهب قطعاً لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم المرتسمة صورته
من غير التفات الى تلك الصورة بل مع انكارها كالمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور

فينبغي تنزيل الخلاف في الامر الذهني على المعلوم دون الصورة بعينه اسلم فتأمل وقد جعل بعض المحققين
هذا النزاع اي النزاع في مسئلة الوضع لفظيا وجعل مآل القولين لا تحقق هذا الاحتمال فمن
قال انها موضوعة للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن
اي من جهة كونها علما ومن قال انها موضوعة للمعاني الذهنية اراد بها الماهية المعلومة اذ كثيرا
ما يطلق عليها الصورة واعترض عليه جمال العلماء بان الوضع للماهية انما يستقيم في الامور الكلية
كالانسان مثلا فان الظاهر انه موضوع للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي
واما الامور الشخصية فلا يجري فيها القول بالماهية اذ الظاهر ان زيدا مثلا ليس موضوعا للماهية
الانسان من حيث هي بلا تعقل له مع قطع النظر عن الوجودين ماهية غير ماهية الانسان
اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الذهن والخارج معا بل نقول الظاهر انه ليس
في مرتبة الشخص امر سوى الماهية الكلية والعوارض الخارجية ولا ارتباط لها بالماهية النوعية
نسبة الفصل الى الجنس على ما قيل بل الماهية الكلية اذا وجدت صارت متشخصة بدون انضمام
شيء اليها فانها اذا وجدت في الخارج كانت شخصا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا اخر ولا يمكن
ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قطعا فعلم انه ليس للاشخاص ماهية سوى الماهية الكلية
والظاهر ان الالفاظ التي تدل على الاشخاص كزيد وعمرو ليست موضوعة لماهياتها الكلية فالحق ان
يقال ان اللفظ في الجزئيات الخارجية موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص الذهني وانه في الكليات
موضوع للماهية من حيث هي كما عرفت فتدبر واحفظ هذا كلامه مع مقامه وثانيهما القول بالتفصيل
الذي اختاره جمال العلماء واشار اليه انفا بقوله فالحق ان يقال ان اللفظ الى اخره قال بعض افاضل
السادة بعد نقله وهو الحق الذي لا محيص عنه ان اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في الذهن
او الخارج وضعها للذوات المعينة التي لو كانت موجودة لكانت موجودة في الذهن او الخارج على ان
يكون الوجود الخارجي او الذهني وصفا تقديريا للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او
وصفا محققا له كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية او الخارجية كان فاسدا

فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المخصوصة من دون التفات الى كونها موجودة
في الخارج او معدومة والذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا
في الخارج او لا ولو كان الوجود الخارجي جزءا من الموضوع له لزم ان يكون قولنا زيد موجود في الخارج بمنزلة
الموجود الخارجي موجود في الخارج وقولنا زيد ليس بموجود في الخارج بمنزلة موجود في الخارج ليس بموجود
في الخارج ولكان التردد في وجوده بمنزلة التردد في وجود زيد الموجود وعدمه ولو كان وصفا
تحقيقيا لكان الحكم بالوجود والعدم والتردد بينهما بمنزلة اثبات اللازم ونفيه والتردد في ثبوته
ونفيه والتالي باطل والظاهر ان مراد القائل بهذا القول هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه
ولا يذهب عليك انه يمكن ارجاع القول بالماهية الى هذا التفصيل على ان يكون المراد
من الماهية في هذا التفصيل على ان يكون المراد من الماهية ذات الشيء وحقيقته كلية كانت او
جزئية فانها تطلق على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع القولين الى القول بالماهية
كما حكي عن بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال الاربعة الى شيء واحد فيكون النزاع بين القوم
لفظيا ناشئا من عدم فهم المعنى المراد من اللفظ على ما ينبغي ومثله غير عزيز في مسائل في هذا
المقام فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام انتهى كلامه رفع في جنان الخلد مقامه وبقي للمقام
اشياء ينبغي الاشارة اليها الاول لحكم ابا عنوي بصلح محل القول بوضع الالفاظ للمعاني الذهنية
على تقدير ان يكون المراد منها الصور الذهنية استنادا الى ان من سمع لفظ زيد لا ينتقل ذهنه
الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته في الذهن من غير التفات له الى تلك الصورة بل مع انكارها
كما المتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور فيها واعترض عليه جمال العلماء بانه
ان اراد انه لا يلتفت الى كون الصورة قائمة بالذهن فهو ولا يجدي له كما لا يخفى وان اراد انه لا
يلتفت الى ذات الصورة القائمة به اصلا فهو لان الصورة حاضرة عند النفس قائمة به فاذا سمع
شخص لفظ زيد فلعله ينتقل الى الصورة الحاضرة منه عنده ويلتفت اليها لكن لا يعلم انها
في ذهنه ويلتفت اليها اذا اعلم بالصورة الحاصلة في الذهن ولا التفات اليها الا بعلم انه

الملم بكونها حاصلة في الذهن والالتفات اليه وايضا انكار بعضهم وجود الصورة لا عبرة به لان العلم بها
في الواقع يكون حاضرا عندهم ايضا لكنهم لسوء فهمهم لا يفطنون لها ويزعمون انه ليس شيء في فهمهم
فينكرونها جهلا وذلك نظير ما قالوا ان المرئي بالحقيقة هو الصورة المنطبعة لا الامر الخارجي مع
انا لا نتفطن بها بل اكثرهم قد انكرها ولا يجوز ذلك لانهم يقولون انا نرى الصورة المنطبعة لكنها لما
حصلت من الامر الخارجي التبس علينا الامر ونزعم ان المرئي لنا هو الامر الخارجي وليس صورة اصلا
فتامل الثاني انه لا وجه لاطلاق القول بكون المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي ولا للقول بكون
الموضوع له هو الموجود الخارجي مع حمل الخارج على معناه المتعارف اذ لا يعقل كون المعلوم بالذات و
الموضوع له اللفظ في غير الموجودات الخارجية موجودا خارجيا ولذلك قد اول في الوجود الخارجي
بتاويلين احدهما ما حكاه جمال العلماء عن بعض المحققين من حمل الوجود الخارجي على الماهية من
حيث هي اما بان يكون في مقابل الصورة او بان يكون بمعنى الموجود في نفس الامر لا بمعناه الظاهر
اذ يجري الكلام في الاختراعيات بل يجري في مثل سائر مناشئ النزاع وما يكون اختراعيا محضا بناء
على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لانها لا تقبل ان تصير موضوعا لقضايا ايجابية صادقة
فالمراد بنفس الامر ما يشمل المبادي والاذهان وغيرها لكنه لا يتم في الجزئيات اذ لا يعقل كون
المعلوم بالذات والموضوع له اللفظ فيها هو الماهية من حيث هي بالتقريب المتقدم في كلام جمال
العلماء عند الاعتراض على القول بوضع اللفظ مطلقا للماهية من حيث هي الا ان يوجه المتمم
من حيث هي بما مر في كلام بعض اعاظم السادة فتذكر وثانيها ان الموجود في نفس الامر يصدق
على الماهية والصورة جميعا فلا يصح جعله في مقابل الصورة بل لا يصح جعله في مقابل شيء اصلا
بل يصير قولهم المعلوم بالذات هو الامر الخارجي على هذا التوجيه غير مفيد اصلا لانه بمنزلة
قولنا المعلوم بالذات شيء من الاشياء وظاهر عدم افادته وقس عليه قولهم الموضوع له اللفظ
هو الامر الخارجي وثانيهما ما ذكره جمال العلماء فقال والتحقيق ان مرادهم بالامر الخارجي هو ذو الصورة
مطلقا سواء كان هو الماهية من حيث هي او الشخص الخارجي او الذهني ولا بعد فيه كما لا يخفى ومحل

النزاع ان حين ادراكنا زيدا مثلا ونحو بنا له هل ادراكنا حقيقة صورته المنطبعة والتفتنا اليها
ام لا بل المدرك والملتفت اليه هو نفسه كما اختلف في ان حين رؤيتنا له هل رئينا رأينا
حقيقة صورته المنطبعة فينا وشككنا الرؤية بها ام رأينا نفسه الموجودة في الخارج وتعلقت به وهذا
يجري في الاشخاص الذهنية والماهيات الكلية كما لا يخفى فالنزاع في ان المعلوم والملتفت اليه حقيقة
في جميع الادراكات هل هو ذو الصورة مطلقا او الصورة ولا يخفى انه لا يتبع على شيء من القولين
وترجيح احدهما مشكل جدا والله الموفق وقد ظهر بهذا انه يمكن ان يكون مراد من قال بالامر
الخارجي في الخلاف السابق ايضا هو ذو الصورة ويتطبق مذهبه على ما هو الحق فتامل انتهى اراد
بالخلاف السابق الخلاف في وضع الالفاظ للامور الذهنية او الخارجية وبما هو الحق ما اشار اليه
فيما يقول فالحق ان يقال الى اخره الثالث لما كان قول من قال بوضع الالفاظ للموجود في الذهن
بعيدا قد اول كلامهم جمال العلماء فقال يحتمل ان يكون مراده ان الانسان مثلا ليس موضوعا لماهية
انسان في الخارج بل لما علم بعنوان الانسانية وتمثلت منه صورة الانسان في الذهن سواء كان انسانا
في الخارج ام لا ولذلك اذا حصل من الشبح صورة الانسان سمي انسانا واذا حصل صورة الفرس سمي فرسا
وهكذا ولو كان موضوعا للامر الخارجي لما تغير التسمية ولا يخفى ان النزاع في هذا المعنى معقول فلا يبعد
جدا حمل النزاع عليه ثم ان هذا في الموجودات الخارجية ظاهر واما في غيرها فالظاهر انه يجري ايضا
هذا النزاع مثل الكلي ليس لها وجود في الخارج بل في نفس الامر فيكون الخلاف في ان لفظ الكلية
هل هي موضوعة لما كان في نفس الامر كلية ام لا بل لما علم انه كلية وتمثلت منه صورة الكلية في الذهن سواء
كانت في نفس الامر كلية ام لا فيكون المراد بالخارج ما يشمل نفس الامر ايضا والمراد بها ما يشمل الاختراعي
ايضا على الوجه الذي فصلنا انفا على انه لا بعد في عدم شموله للاختراعي بل للنفس الامري ايضا كما لا يخفى
هذا والاظهر هو القول بكونها موضوعة للامر الخارجي كما يشهد به الوجدان انتهى لعل وجه عدم
البعد في عدم شمول الخارج لهما ان الاستبعاد في هذا المذهب انما يأتي بالاضافة الى الامور الخارجية
بالمعنى المتعارف اذ القول بوضع الالفاظ فيها للصور الذهنية يستبعد بخلاف المعاني التي ليس لها

مطابق خارجي فليس القول المذكور فيهما بعيداً فاجراء القول المذكور الى التوجيه والتاويل
لرفع الاستبعاد انما هو فيما لا مطابق خارجي والتوجيه المذكور كاف لرفع الاستبعاد فيه فلا يضر
عدم شمول الخارج للنفس الامري وما لاختراعي الرابع تظهر الفائدة بين القول بوضعها للامور
الذهنية او للامور الخارجية فيما دل الدليل اللفظي او غيره على كونه شرطاً او جزءاً للعبادة وسائر
وشك في كونه شرطاً او جزءاً علميين او واقعيين فعلى القول الاول يحكم بكونهما علميين فلو علم
او ظن الطهارة من الحدث في اثناء الصلوة او طهارة ثوبه او بدنه من الخبث ثم ظهر له بعد الصلوة
خلافه لا يجب اعادة الصلوة ولو بقي الوقت وعلى القول الثاني يحكم بكونهما واقعيين فيجب اعادة الصلوة
في المثال المفروض وتظهر الفائدة ايضاً بين القولين فيما اذا التفت المكلف في اثناء العمل وعلم بكلفة
برء في ظهر خلافه والوقت باق فعلى الاول لا يجب الاعادة وعلى الثاني يجب ولكن يرد عليه ان المكلف
بالامور الخارجية يجب ارادتها من الالفاظ تجوزاً ان قلنا بوضع الالفاظ للمعاني الذهنية
وارادة الامور الخارجية المطابقة للصور اقرب من ارادة الخارجية التي يتمثل منها الصور
الغير المطابقة وكذا اقرب من ارادة مطلق الامور الخارجية الشامل لما يتمثل منها الصور المطابقة
وغير المطابقة وهذا واضح جداً وتظهر الفائدة بين القول بوضعها للماهية او للامور الخارجية
في ان المكلف به على الاول الكلي والحكم بارادة الجزئي خلاف الاصل يحتاج الى دليل فيجوز
اجتماع الامر والنهي فيما هو محل النزاع في مسئلته وعلى الثاني فالمكلف به هو الجزئي والحكم بارادة
الكلي خلاف الاصل يحتاج الى دليل ولا يجوز اجتماع الامر والنهي فيما هو محل النزاع في مسئلته
ولكن يرد عليه ان هذا انما يتم لو ذهب القائل بوضع اللفظ للموجود في الخارج الى وضعه للاشخاص
الخارجية لا للماهية الموجودة في الخارج لا بشرط الخصوصيات الشخصية ومصرح الخلاف اول
الكلام وكيف يمكن مصيره اليه مع انه مستلزم لعدم وضع لفظ لكلي والمسلم وجود لفظ متحد الحقيقة
وصورة للاجمال في جميع الالفاظ والظاهر انه لا يرضى بشيء من ذلك القائل المذكور ولو صار الى ذلك
لا شارك اللوازم المذكورة في الفروع لجعلها دليلا على الخلاف مسئلة توهم

كثير

كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات الالفاظ حتى زعموا ان معنى لا تتوضأ بالماء النجس لا
تاكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تقبل خبر الفاسق النهي عن استعمال الماء المعلوم نجاسته وتناول المعلوم
معلوم حرمته والعمل بروايته من علم فسقه وان ما جهل ثبوت الوصف له خارج عن النهي ومقتضى
ما ذكروه ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس ومجهول الحلية واسطة بين الحلال والحرام
ومجهول الفسق واسطة بين العادل والفاسق وذلك توهم فاسد فان الالفاظ موضوعة للامور الواقعية
والعلم والجهل خارجان عن ذلك قطعاً وهذا امر معلوم لا خفاء فيه بحسب العرف واللغة اذ المفهوم
من الالفاظ جامدة ومشتقة مفردة ومركبة ليس الا معانيها المعلومة من حيث ذواتها من غير التفات
الى كونها معلومة فان المفهوم من الماء هو الجسم السيال المعروف وكلما هو كذلك فهو في نفس الامر
فهو ماء سواء علم بهذا العنوان ام لم يعلم وكذا المفهوم من الطاهر ما اتصف بصفة الطهارة في الواقع
وكلما كان كذلك فهو طاهر سواء علم اتصافه بالطهارة او لا فمجهول النجاسة واسطة بين معلوم
الطهارة ومعلوم النجاسة وليس واسطة بين الطاهر والنجس وكذا مجهول الحرمة واسطة بين معلوم
الحلية وبين معلوم الحرمة لا بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم
الفسق لا بين العادل والفاسق وكلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم انما ذكروا في الالفاظ ذكروها
في العنوانات انها اسماء لمسمياتها المعلومة من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم العلم في مدلولات
الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق ان المشتق هو الذات المتصفة بالمبدأ فاذا كان
العلم خارجاً عن مدلولات المبادي كان خارجاً عن المشتقات وايضاً العلم والجهل يتعلقان
بمدلولات الالفاظ قطعاً ولو كانت موضوعة للامور المعلومة من حيث هي معلومة لم يصح تعلقهما
بها فلا يصح ان يقال هذا الشيء معلوم الطهارة او معلوم النجاسة وذلك الشيء معلوم الحلية او
معلوم الحرمة او مجهولهما وبطلان التالي ضروري وكان السبب في هذا التوهم هو ان الخبر لما امتنع
كما لا خبار الا مع العلم بالموضوع والمحمول كان قول القائل هذا الماء طاهر في قوة علمي هذا الذي
علم انه ماء هو معلوم الطهارة وكذا الطالب لتمام الجزء لطلب غير المعقول والعلم من شرائط القدرة

كان قوله لا تستعمل النجس بمنزلة ان يقال لا تستعمل ما علمت نجاسته والجواب ان اعتبار العلم في الخبر لكونه
من لوازم صدق الخبر عند المخبر لا لدخوله في مدلول اللفظ كما هو المدعى وذلك واضح واما الطلب فغير مضاف
الى ان اعتبار العلم لامتناع طلب ما لا يطاق لا يوجب دخوله في المدلول كما هو المطلوب ان امتناع التكليف بغير
المقدور لا يقتضي اعتبار العلم فان العلم من شرائط القدرة قلنا ان اريد ان العلم بالتكليف او بوجود
المكلف به من شرائط القدرة فمسلم ولا يجدي نفعاً للحصول فيما هو المفروض قطعاً وان اريد ان العلم
بتعيين المكلف به شرط فلا ريب في بطلانه لامكان تحقق الامتثال مع الشبهة بفعل ما وقع فيه الاشتباه
باسره في الاوامر وترك الجميع في النواهي وذلك قد يكون مقدوراً بالضرورة فيجب لان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب ومن ثم ذهب الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن المشتبه المحصور مطلقا واما غير المحصور
فانما لم يجب الاجتناب فيه لا متعذراً او لزوم الحرج والضيق الشديد بالتزامه مضافاً الى النص والاجماع على
انتفاء الوجوب في مثله لا يقال قد صرح الفقهاء في مسئلة المشتبه بالمضاف بوجوب الطهارة بكل من المشتبهين
بل حكموا بانه مع انقلاب احدهما يجب الوضوء بالاخر مع التيمم مقدما للاول على الثاني وهذا من افراد
المشتبه المحصور فلو كان الواجب فيه اجتناب الجميع كما ذكرتم لوجب هنا ايضاً اذ لا فرق بينه وبين
المشتبه بالنجس والغصب لانا نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف وغيره كالمشتبه بالنجس والمغصوب ان الاتيان
بالمامور به في المشتبه بالمضاف ممكن بواسطة الجمع بين الطهارتين ولا مانع منه بخلاف المشتبه بالنجس و
المغصوب فان الجمع هنا يستلزم المحرم اعني التطهير بالنجس واستعمال المغصوب فان قلت اطلاق الماء
شرط في صحة الطهارة شرعاً والاتيان بالمشروط بدون الشرط تشريع محرم فالجمع بين الطهارتين في
المشتبه بالمضاف يستلزم محرماً ايضاً قلت التشريع المحرم انما يلزم مع العلم بالحال واما مع الاشتباه فالجمع
باب الاحتياط المامور به كما لا يخفى ثم نتوجه على حكم الفقهاء ثم يتوجه على حكم الفقهاء بوجوب الاجتناب عن المشتبه
بالنجس مطلقا ان المشتبه مشتمل على النجس والطاهر وكما ان الشارع نهى عن الوضوء بالماء النجس فقد امر بالطاهر
فيتحقق التعارض بين الواجب والمحرم مع الانحصار اذ الجمع بين الطهارتين يستلزم فعل المحرم وتركهما يستلزم
ترك الواجب فلا ترجيح وايضاً فان اكثر الفقهاء في مسئلة الثوبين المشتبهين قالوا بوجوب الصلوة فيهما معاً

والفرق بينهما وبين الانائين المشتبهين مشكل جداً ويمكن ان يقال ان اطلاق وجوب التجنب عن المشتبه
بالنجس مبني على ترجيح جانب التحريم على الوجوب في صورة تعارض الواجب والمحرم كما هو مقتضى من تتبع النصوص
والحكم بوجوب الصلوة في الثوبين المشتبهين لاجل النص الوارد على خلافه لا للاصل او لان طهارة الثوب
من الشرائط الاختيارية لا من شرائط الحقيقة فتأمل واعلم ان من فروع المسئلة اشتراط العدالة في الراوي وعدم
حجية خبر مجهول الحال لما عرفت من ان العادل اسم لما ثبت له وصف العدالة في نفس الامر والفاسق لمن ثبت
له الفسق كذلك ومجهول الحال في نفس الامر اما عادل او فاسق وليس واسطة بين العادل والفاسق الواقعيين
وانما هو واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت في اية النباء عند خبر الفاسق يقتضي
وجوب التوقف عند اخبار من له تلك الصفة في الواقع ونفس الامر ويتوقف القبول على العلم بانتفائها
ويجب التوقف مع العلم بثبوتها او الجهل بالحال ولا يتوهم ان هذا من قبيل المشتبه الغير المحصور حتى لا يجب
الاجتناب فيه كما هو الشأن في ذلك اذ المدار في الحصر وعدمه ليس على الضبط والانتشار فقط حتى
يدخل هذا في غير المحصور بل المناط فيهما التمكن من الاجتناب بلا عسر ولا حرج وعدم التمكن كذلك
ولا ريب ان التثبت عند خبر مجهول الحال مما لا عسر فيه ولا حرج كمعلوم الفسق وذلك ظاهر ومما يتفرع
على ذلك وجوب الفحص والاجتهاد مع الجهل بالحال كما لو قال صل الى جهة الكعبة واعمل بشهادة العدل
فانه يجب الاجتهاد في تعيين سمت القبلة والتفتيش عن العدالة مع الجهل بالحال لان الاطلاق
التكليف وتحقق القدرة على الامتثال ولو كان العلم بالوصف معتبراً في صدق اللفظ لم يجب الفحص
والاجتهاد قطعاً اذ التكليف مشروط بتقدم العلم ووجوب البحث مستلزم لتحصيل الحاصل ثم ان البحث
انما يجب لو عارض الامر بالشيء النهي عما يشبهه كالمثالين المذكورين من حيث ان العمل بشهادة
العادل واجب وبشهادة الفاسق محرم والصلوة الى القبلة واجبة والى غيرها محرمة فان المشتبه
في مثل ذلك يلزمه دائر بين ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فيجب البحث عن حاله مع التمكن واما
اذا لم يكن هناك معارض كما لو امر بإعطاء كل محقق درهماً ولم ينه عن غير المحقق فلا يتعين البحث
على المكلف بل الواجب احد الامرين اما البحث الكاشف عن حقيقة الحال او الاتيان بالمعلوم

والمشتبه مما يحصل اليقين بالامتثال فالفالعام في بحث علائم الرابع ابعد ان في الواسطه
بين العادل والفاسق في نفس الامر ووجوب التثبت متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به مثل ومقتضى
ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه كما ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه
الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جمع الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم بأ جمعها
فيه وحينئذ بحث لان وجوب البحث عن العدالة وعدمها ليس لوجوب التثبت عند خبر الفاسق بل
لوجوب التثبت في خبر الفاسق مع وجوب العمل بخبر العادل كما يستفاد من مفهوم الآية اذ لو لم يجب
العمل بخبر العادل لامكن التثبت في خبر الفاسق بترك العمل بخبر غير معلوم العدالة من غير بحث
وتفتيش لانتفاء المعارض على هذا التقدير والحكم بارادة الفحص والسؤال في المثال المفروض غير مسلم
لما عرفت من امكان الامتثال في مثله بالجمع بين المعلوم والمشتبه ولا يبعد ان يكون المراد انه لما
كان الحكم في الاية والمثال متعلقا بنفس الوصف الواقعي لا بما تقدم العلم به مثل بخصوص صرائه بجزاء الاقتصار
على المعلوم بل كان الواجب تحصيل العلم بخصوص الامر الواقعي بطريق البحث والتفتيش او غيره كالجمع
بين المعلوم والمشتبه في الفعل او الترك وانما ذكر البحث بطريق المثال لكونه احد الطرق في
حصول العلم لا لاختصاص الامر به وقد ظهر بما ذكرناه ان الشارع اذا امر بشيء يحصل مفترقا الا ان
يكون مع ذلك مما يشتبه او لا وعلى الاول فاما ان يكون للمكلف طريق الى العلم بالحال اولا فان كان
وجب البحث والتفتيش والا فعلى ترجيح جانب التحريم او ثبت التخيير وعلى الثاني كان المكلف مخيرا بين
البحث والجمع بين المعلوم والمشتبه فتامل ولا تغلط ذكر هذا كله بعض اعاظم السادة ويرد على قوله
اولا ان طهارة الثوب من الشرائط الاختيارية لا من شرائط الصحة فتامل انه لو كان كذلك لوجب
الاكتفاء بالصلوة في احد الثوبين المشتبهين ولم يجب اتيانها فيهما ولعل في الامر بالتامل
اشارة الى ذلك فافهم مسـئلة قد يتسامح اهل العرف في استعمال الالفاظ الموضوعة
للمقادير كالاوزان والاعداد فيما زاد عليها بقليل او ينقص عنها لعدم الاعتداد بالتفاوت
اليسير وتنزيلا للموجود منزلة المعدوم او المعدوم منزلة الموجود كما يقال لمن اقام في بلد تسعة ايام

وبعض الساعات او عشرة ايام وبعض الليالي عشرا انه اقام فيها عشرة ايام ولمن قطع فرسخا الا ذراعا او ذراعين او فرسخا
وذراعا وذراعين انه قطع فرسخا ولمن اشترى رطلا الا درهما او درهمين او رطلا ودرهمين انه اشترى
رطلا ومقيلا ما تسامحوا باطلاق تلك الالفاظ مع التلك في الزيادة او النقصان كما يقال زيد يملك الفا
وهذا الصندوق فيه عشرة الاف ويراد ان زيدا يملك الفا او اقل بقليل او ازيد كذلك وان الصندوق
فيه عشرة الاف او دونها او فوقها بيسير ومثل هذا التحديد يسمى تقريبا ويقابله التحديد الحقيقي
وهو الذي يراد منه نفس المسمى من دون زيادة ونقصان وكثيرا ما يتسامحون ايضا بتسمية الشيء باسم
اغلب اجزائه كما في اطلاق الحنطة على المخلوط بالتبن او التراب واللبن على المشوب بالماء اذا كان
الخالط والشوب يسيرا ولكثرة وقوع هذا التسامح في اطلاقات العرف توهم كثير من الناس تغيير الالفاظ
عن معانيها الاصلية وصيرورتها حقائق عرفية فيما يتوسعون به حتى ان من الفقهاء من سرى
اليه هذا التوهم فحكم بارادة التقريب من كثير من التحديدات الواردة في الشرع كتحديد الكر بالوزن و
المساحة وتحديد البلوغ بالسن وتحديد سن اليأس وعدة الاقامة القاطعة للسفر وغيرها من التحديدات
لزعمه صدق الاسم بحسب العرف في المجموع التقريب والتحقيق وان العرف مقدم على اللغة في الخطابات
الشرعية ومن الفقهاء من زعم صحة السجود على القرطاس المكتوب والحجر الذي يعلوه الوسخ وان كان
الجبهة ملاقية للكتابة او الوسخ لانه يقال في العرف انه سجد على القرطاس او الحجر وكذا صحة الصلوة
اذا رفع الجبهة عن موضع السجود قليلا ثم عاد ولو مع العمد والاختيار لانه لا يقال في العرف انه زاد في صلوته
سجودا وذلك كله توهم باطل وخيال فاسد لان العرف في ذلك كله مطابق للغة غير مخالف لها و
تلك الالفاظ باقية على معانيها الاصلية غير مصروفة عنها وانما استعملها اهل العرف في غير
معانيها لتسامحهم في الاطلاقات وتوسعهم في الاستعمالات بمعونة القرينة الصارفة عن الموضوع
له كما في سائر المجازات ولذا تراهم في مواضع التحقيق والتدقيق يدعون التسامح جانبا ويضربون عن
التساهل صفحا بل يحاسبون على الذرة والمثقال ويراعون الساعات والدقائق ويلاحظون النقير
والفتيل وكذا الفقهاء لا تامل لهم في ارادة التحقيق من الالفاظ في ابواب المعاملات والوصايا

كالاقرار والمواريث وتحديد الاعراض وضبط الاجال في العاوضات والمداينات وانما ذهب بعضهم
الى ارادة التقريب في بعض المسائل غفلة عن حقيقة الحال وعما استقر عليه امرهم او تعويلا على
القرائن الدالة على التقريب في ذلك البعض وايضا فانا نقطع بان العشرة مثلا اسم لهذا العدد المخصوص
المتألف من الوحدات المعلومة فان اضيف الى الايام كان معناه عشرة ايام كاملة لا يزيد عليها
شيء ولا ينقص عنها شيء فلو اطلقنا العشرة على ما ينقص عنها بيسير كساعة مثلا لكنا قد ادعينا
ان العشرة الا ساعة عشرة حقيقة وانه لا فرق بين العشرة الكاملة والعشرة الا ساعة لقلة النقص
وعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير وليس المراد ان العشرة الا ساعة فرد من العشرة يصح اطلاق
اللفظ عليه لكونه فردا حقيقيا من المسمى والا لامتنع التشكيك بقلة النقص وعدم الفرق لان
نسبة المسمى الى جزئياته نسبة واحدة لا اختلاف فيها وليس نسبة البعض اليه اولى من البعض
الاخر فيجب ان يكون صحة الاطلاق في الجميع للفردية لا للفردية في البعض والقرب منه في البعض
الاخر وايضا لو كان الناقص والزائد من افراد العشرة لم يصح الاستثناء والعطف في قولنا عشرة
الا ساعة وعشرة وساعة والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وايضا لو صح كون العشرة الا ساعة
فردا من العشرة للقرب منها وقلة النقص عنها لزم ان يكون العشرة الا ساعتين فردا من
العشرة ايضا لان نسبة العشرة الا ساعتين الى العشرة الا ساعة كنسبة العشرة الا ساعة الى العشرة
الكاملة وكذا نقول في العشرة الا ثلثة والعشرة الا اربعة وهكذا الى ما لا يتناهى في طرف القلة
ومثل ذلك الكلام في جانب الزيادة ايضا بلا تفاوت فيلزم ان يكون جميع اجزاء العشرة فما تحتها ساعة ساعة
عشرة حقيقة وهو ضروري البطلان نعم ان اطلاق العشرة على جزئها القريب منها كالعشرة الا
ليس باعتبار الفردية بل لتسامح العرف في الاستعمالات وعدم اعتدادهم بالنقص اليسير غالبا
وكون هذا القدر من التفاوت مما يتساهل فيه ولا ينظر اليه بل ينزل عدمه منزلة
الوجود حتى كان ذلك لا يؤثر عندهم في صدق اللفظ وهذا امر بين ظاهر في العرف والتشكيك
فيه من قبيل التشكيك في الضروريات ويبتني على ذلك ما ذكرناه من ان اهل العرف يراعون التفاوت

اليسير ويبالغون في الاستقصاء والتدقيق اذا ترتب على التحديد امر مهم يعتنى به وذلك كما لو
اجل الغريم قضاء الدين بعشرة ايام ولم يبق من المدة الا ساعة فانه لا يحل له المطالبة ولا يقدم عليها
ولو طالب كان للمديون ان يستنظر بقدر ما بقي من المدة ولم ينكر عليه احد من العقلاء في هذا الاستنظار
وكذا لو قال السلطان امهلتك في هذه البلدة الى عشرة ايام فان بقيت بعدها قتلتك فانه لا يجوز
له قتله في العشرة وان لم يبق منها الا ساعة او اقل ولو قتله نسب السلطان الى الغدر ونقض الامان
وكذا الشان في كل امر له خطر وشان فان اهل العرف في ذلك يجمعون على ترك التسامح وانما يتسامحون
فيما ليس لهم فيه زيادة عناية واهتمام كما لا يخفى على من لاحظ عادة الناس وطريقتهم في المعاملات
والمحاورات وبالجملة فلاهل العرف في اطلاقاتهم مقامات مقام تسامح وتساهل في اطلاق اللفظ ومقام
استقصاء وتدقيق والمعتبر في اثبات الحقيقة العرفية صحة الاطلاق في المقام الثاني المبني على ترك التسامح
والتساهل اذ لو كان صحة الاستعمال مطلقا ولو على وجه التسامح والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة
لزم ان يكون المجازات حقائق لان جلها بل كلها امر ادعائي بالنسبة للمسمى فان القائل رايت اسدا
يرمي يدعي ان الرجل الشجاع فرد من افراد الاسد حقيقة وان للاسد فردين احدهما الحيوان المفترس
المعروف بصفة الجرأة والاخر الانسان المشارك للحيوان المذكور في تلك الصفة المذكورة فيلزم
ان يكون الاسد في الكلام المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان ولما كان صحة الاطلاقات التي اشرنا
اليها مبنية على التسامح الذي لا يثبت الحقيقة لم يجز التعويل عليها في حمل الالفاظ على الاصل في الا
ستعمال الحقيقة والحمل على المجاز موقوف على القرينة والذكر يقتضي التوسعة في اطلاقات العرف
انما يقع في مقام التسامح والتساهل وانا ان صحة الاطلاق ولو في ذلك المقام يقتضي
الوضع والنقل فان الحمل عليها لا يتوقف على ذلك بل يجب القول بوان كان مجازا وذلك كله باطل
لما عرفت من ان الاطلاقات المذكورة انما تصح في مقام التسامح دون التحقيق وان صحة الاطلاق في مقام
المسامحة والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع وان المراد يثبت الوضع الحقيقي لم يجز الحمل عليه الا مع القرينة
لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وبذلك علم انه لا اشكال في ارادة التوسعة اذا كان اللفظ موضوعا لما

يقتضيها او كانت هناك قرينة جلية تدل على ارادتها فان ذلك خارج عن محل النزاع قطعا
اذ لا كلام في دلالة القرينة ولا في دلالة اللفظ مع القطع بوضعه للمعنى كما لا يخفى وانت اذا اتقنت هذا
البحث وامعنت النظر فيه انكشف لك الوجه فيما ذهب اليه الفقهاء من ارباب التحقيق في مسائل الفروع
وكذا المنع ما اورده المتاخرون عليهم من ان التضييق في معاني الالفاظ خلاف طريقة العرف فتامل
بالتامل في هذا المقام فكم زلت للاعلام فيه الاقدام ومما يتعطف على هذا البحث قول الفقهاء
باشتراط الصيغة في المعاملات اللازمة كالبيع والاجارة والصلح فانهم ادعوا ان اسم البيع وغيره انما
يطلق على ما اشتمل على العقد اي الايجاب والقبول اللفظيين وان ما لا يشتمل على ذلك فليس
بيعا ولا اجارة ولا صلحا وانما هو شيء يشبه تلك الامور لمشاركته اياها في الغاية المقصودة
منها فيطلق عليه تلك الاسامي مجازا واعترض المتاخرون بان العرف قاض بصحة الاطلاق مع
انتفاء الصيغة فان طريقة الناس في جميع الاعصار والامصار الاكتفاء في معاملاتهم بالمعاطاة
الخالية عن الصيغة وانهم يسمون ذلك بيعا واجارة وصلحا من غير توقف منهم وله الاولى الدلالة
على صحة المعاملات المذكورة وفيه ان اكتفاء الناس بالمعاطاة وتسميتهم اياه بيعا ليس الا
في الامور المحقرة التي لا يعتنون بشانها كبيع قليل اللبن والبقل واللحم وما يشبه ذلك واما الامور
الخطيرة كبيع العبد والخانات والبساتين والحمامات وبيع الجواري والعبيد والخيل الجياد
والسلع النفيسة المثمنة فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطاة ولا يعدون المعاطاة في تلك الامور
بيعا ومعاملة نعم ان اطلاق البيع شائع على المعاطاة في شائع العرف وتساهلهم في الاطلاقات
وقد عرفت ان مجرد الاطلاق في مقام التسامح والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع فلا يدخل
المعاطاة في عموم البيع فانها يتناول الافراد الحقيقية دون غيرها واعلم انه قد يتوهم ان كل
ما يصح اطلاقه عند اهل العرف حقيقة هو حقيقة عرفية وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية
وليس كذلك فان اهل العرف قد يجوزون الاستعمال على وجه الحقيقة لظنهم تحقق المعنى في المستعمل فيه مع انتفائه
وقد لا يجوزون الاستعمال لظنهم انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها

بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال وبذلك يجب
تقييد ما ذكر فعلم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فخطاء
او مجاز عرفي وان كان الامر على العكس من ذلك عندهم نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر
والوجه في ذلك ظاهر فان العرف يحكم في المفاهيم والمدلولات دون المصاديق والافراد ومن هنا
يعلم انه لا يشترط في صدق التوطن عرفا بقاء المتوطن في مكان ستة اشهر فصاعدا وكذا لا يشترط
في صدق اسم المكاري والجمال تكرر العمل ثلث مرات او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا علموا
قصد التوطن وارادته فانهم يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم
تمض عليه المدة المذكورة بل وان فارق المكان من وقته الا اذا نوى الاعراض فانه لا يطلق عليه الاسم
حينئذ في العرف ولو لم يفارق بعد وكذا الكلام في الفاظ الصنائع والحرف فانه يطلق في العرف باتخاذها حرفة
مع التشاغل في الجملة وانه يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيزول عنه الاسم وان كان متشاغلا
ولهذا البحث ايضا فروع كثيرة في المسائل الفقهية يقف عليها المتتبع الماهر ويغفل عنها المتكلف
القاصر والله ولي التوفيق ذكر كله بعض افاضل السادة اعلى الله مقامه ورفع مكانه مسئلة
في جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد فنقول اما ان يمكن الجمع بين مدلولي المشترك في الارادة
عند اطلاق واحد وان كانا متضادين كالقرء للطهر والحيض والجون للسواد والبياض في قولنا القرء
من صفات النساء والجون من عوارض الجسم واما ان يمتنع كاستعمال لفظ افعل في الامر بالشيء والتهديد
عليه اذا جعلناه مشتركا بينهما لان الامر يقتضي التحصيل والتهديد يقتضي الترك ففي الثاني لا يجوز
استعماله في اكثر من معنى قطعا وفي الاول خلاف فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث
فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فمنعه في الاثبات واجازه في النفي ثم اختلف المجوزون فقال
قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء فقال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرينة وقال
قوم انه بطريق المجاز وفصل بعضهم فقال انه بطريق المجاز في المفرد وبطريق الحقيقة في غيره وهل
المراد بالامكان المأخوذ في محل النزاع ما يقابل الاستحالة عقلا او المراد الاستعمال المعهود الواقع

عند اهل المحاورة ظاهر لفظ الامكان عرفا ولغة الاول ويشهد بكونه هو المراد من لفظ الامكان في
كلامهم دائما او غالبا ويدل عليه ايضا تصريح بعضهم الى استحالة الاستعمال في اكثر من معنى لقيام الدليل
القاطع على امتناعه كما حكاه جماعة وصرح الفاضل الشيرواني بارادة الثاني فقال في حاشية المعالم ومعنى
امكان الجمع بينهما ان يمكن الجمع بينهما في استعمال واحد بان يكون امثال ذلك مما يستعمله اهل العرف
في محاوراتهم فلا يمكن مثل استعمال الامر في الوجوب والتهديد اذ لم يعهد منهم الامر والتهديد بصيغة بلفظ
واحد ولو بالنسبة الى شخصين الا ان ذلك محال عقلي هذا كلامه وفيه انه يستلزم لجعل ما كان الجمع بينه
متعذرا عند اهل المحاورة محلا للنزاع لعدم صلاحيته لكونه موردا للفعل بعدم الجواز للثاني الظاهر
بين الامرين ومحوظاهره ولعل داعيه الى ذلك امكان الجمع بين مدلولي المشترك بالنسبة الى شخصين
فيما ذكره من المثال وهو ارادة الامر والتهديد من صيغة افعل في اطلاق واحد مع انه يكفي عدم امكان
جمعهما بالنسبة الى شخص واحد مثالا لما ثم وينبغي تحرير محل النزاع قبل التعرض للحجج فنقول ان المشترك احوال
خمسة الاول ان يطلق ويراد به كل واحد من المعنيين على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد به هذا
ويطلق تارة اخرى ويراد به ذاك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة كما صرح به جماعة الثاني ان يطلق
ويراد به مفهوم المسمى او مفهوم احدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه مجازا كما صرح به جماعة ايضا الثالث
ان يطلق ويراد به احد المعنيين لا على التعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا او ذاك وذلك
مثل تربصي قرءا اي طهرا او حيضا ولبس ثوبك جونا اي ابيض او اسود والفرق بينه وبين سابقه
ان المستعمل فيه في السابق هو مفهوم احدهما الكلي والمستعمل فيه هنا هو كل واحد من المعنيين المردد
فيهما ليكون الترديد جزء مفهوم اللفظ وما استعمل فيه وقد حكى جماعة تصريح صاحب المفتاح الى ان
هذا هو المعنى الحقيقي للفظ المشترك وانه محمول عليه عند التجرد عن القرائن وفساده ظاهر
من ان يخفى الرابع ان يطلق ويراد به مجموع المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد المجموع المركب
منهما بحيث يكون كل منهما جزء ما تعلق به الحكم ولا يكون محلا لما حكم عليه مستقلا نعم لو كان الحكم
بحيث يسري من الكل الى الجزء كما لو وجد ضرورة استلزام وجود الكل وجود الجزء استفيد حكم المعنى

الواحد ايضا والا فلا قال الفاضل الباغنوي بعد ذكر هذا الاطلاق ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي
جوازه مجازا وقال التفتازاني عند ذلك ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجد
العلاقة المصححة فان قيل علاقة الجزء والكل محققة فيه قطعا قلنا ليس كل ما يعتبر جزءا من مجموع يصح
اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انتفاء هذا
كلامه وقال بعض فضلائنا عند ذلك ولا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط
استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل ما له تركب حقيقي
كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه انتهى وفيه منع انحصار العلاقة في الاطلاق المذكور
في علاقة الجزء والكل لاحتمال تحقق علاقة اخرى تصحح من اطلاق اللفظ لا لفاظ المشترك على معانيها
ومنع عدم تحقق شرط الجزء والكل فيما استعمل المشترك في مجموع معانيه لاحتمال تحققها في بعض
الموارد ومن هنا ظهر ان اطلاق الباغنوي نفي النزاع في جواز هذا الاطلاق مجازا ليس بجيد
كاطلاق بعض فضلائنا نفي الاشكال في عدم جوازه مجازا والصواب ما فعله التفتازاني وتبعه بعض
علمائنا من جوازه مع وجود العلاقة المصححة الخامس ان يطلق ويراد به كل واحد من المعنيين معا في
اطلاق واحد بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق
الاثبات والنفي والفرق بين هذا وبين سابقه هو الفرق بين الكل المجموعي والكل الافرادي فالاول
هو المراد في الاطلاق السابق والثاني هو المراد في هذا الاطلاق وقد صرح بالفرق المذكور جماعة واليه
يرجع الفرق بينهما بان المقصود بالذات في السابق هو المجموع وانما يقصد كل واحد تبعا وفي هذا
الاطلاق بالعكس وربما يفرق بينهما بان كل واحد منهما مدلول مطابقي على هذا الاطلاق وتضمني
على الاطلاق السابق وهو محل التامل ثم انه قد صرح جماعة من الاعلام بكون الاطلاق الخامس هو محل
الخلاف والنزاع ويستفاد ذلك من جماعة اخرى حجة اصل الجواز ما اشار اليه في المعالم من انتفاء المانع
بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون فان قيل لا بد في اثبات الجواز هنا من اثبات المقتضي
لكون مجرد الاستعمال في اكثر من معنى واحد من الامور التوقيفية التي كان الاصل فيها العدم فلم يتم اثبات

المتفق عليه لما انحصر في الجزئين من جوزه حقيقة مطلقا او مجازا مطلقا او الثاني في المفرد والاول في غيره قال
اتام كل فريق دليلا على مختاره فهذا الدليل الذي اقامه كل فريق على مذهبه كاف في اثبات الاقتضاء لان
الدليل الذي يقتضي كونه مجازا او حقيقة يقتضي اصل الجواز لان الاستعمال الصحيح منحصر فيهما وهما مختصان
في الاستعمال الصحيح ولعل هذا وجه تعرض ابن الحاجب لكون الاستعمال المذكور على وجه المجاز مع عدم تعرضه
الى الصحة لان الاستعمال مع انه الاستعمال المقدم اثباته يتفرع عليه كونه حقيقة او مجازا وهذا اولى مما ذكره الفاضل الى
والباغنوي في وجه الاعتذار من اعتقاد ابن الحاجب في ذلك على ما ذكره في كتابه من انه لو امتنع لامتنع لدليل
والاصل عدمه فان قيل ان بيان ضعف متمسكهم انما يستلزم انتفاء مانع خاص لا انتفاء مطلق المانع
والمطلوب هو الثاني لا الاول قلت لان الاصل عدم مانع اخر غير ما ذكره المانعون وقد تركه في العالم احالة
على الوضوح وشهرته في كلامه وكلام غيره وهنا انما اشار اليه الشيرواني بقوله لعل المراد انما يمكن ان يتوهم
كونه مانعا هو ما تمسك به المانعون وبعد بيان ضعفه يظهر انتفاء المانع مطلقا اذ يجب وجود علاقة بين
المعنى الحقيقي والمجازي وسائر شرائطه لا مانع من استعمال اللفظ في المعنى المجازي والحاصل ان الكلام في الجواز
العرفي واللغوي والموانع اللغوية امور محصورة قد علم انتفائها فيما نحن فيه وانما المانع شبهة عرضت
للمانعين وبعد دفعها يتضح الجواز فيندفع ان بيان ضعف الى اخر ما ذكره وبل ان قيل حجة مجوزيه
حقيقة مطلقا ان الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط ان
لا يكون وحده على ما هو شان الماهية لا بشرط والموضوع له المذكور متحقق في حال الانفراد وعن الاخر
والاجتماع له فاستعمال المشترك في معنيه استعمال في الموضوع له لعدم اخذ الانفراد في المعنى الموضوع له غاية الامر
انه لا بد في استعماله في اكثر من معنى ملاحظة اكثر من وضع واحد وتعينه سواء كان الوضع واحدا او متعددا
وقد اشار الى هذه الحجة الشارح العضدي وصاحب العالم فقال الاول عند رده دليل المانع مطلقا المبني
على اخذ الانفراد في المعنى الموضوع له المشترك الى ما ذكره انشاء الله والتحقيق فيه ان الانفراد وعدمه قيد للاستعمال
لا المستعمل فيه فيتواردان على الاستعمال والمعنى المستعمل فيه بحاله والوضع لكل واحد من المعنيين مع قطع
النظر عن الانفراد عن الاخر معه والاجتماع معه ثم يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الاخر وتارة

مع استعماله فيه والواضع وضع اللفظ للمعنى المستعمل فيه في الحالين فظهر صحته وانه حقيقة فيهما
لتأمل وقال الثاني حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط
ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد
عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما هذا كلامه قلت عدم اخذ الانفراد في الموضوع
له لا يستلزم جواز الاستعمال في اكثر من معنى فضلا عن كونه على وجه الحقيقة لجواز ان يشترط الواضع
حين الوضع عدم الاستعمال في اكثر من معنى فلم يكن الوحدة ماخوذا في الموضوع له ولم يجز الاستعمال في
غير الواحد قلت مع ان الاصل عدم الاشتراط المذكور انه لو اشترط ذلك لنقل الينا لتوفر الدواعي
على نقله لوجب لبس فلبس والتحقيق في الجواب منع اقتضاء كون الموضوع له هو المعنى لا بشرط جواز الاستعمال
فيه وجواز ارادته من اللفظ مطلقا ولو في حال الاجتماع مع انه في الارادة فان قيل الاستعمال
غاية الوضع وفائدته على ما هو من المقدمات المسلمة اذ لو وضع لا للاستعمال لكان لغوا لا فائدة فيه
وحيث كان غاية الوضع اقتضى اطلاقه واطلاق الموضوع له اطلاق الاستعمال الذي هو غايته
فيلزم جواز الاستعمال في الموضوع له وهو المعنى لا بشرط شيء كيف ما اتفق اجتمع مع الغير في الارادة
ام لا قلت لا نسلم تحقق اطلاق للوضع لكون الاطلاق صفة للقول وكون الوضع بالقول لم لا يمكن
تحققه بالفعل بل لا يبعد دعوى كونه هو الغالب في الاوضاع ولو سلم كون الوضع بالقول وكون
القول الدال على الوضع مطلقا فلا نسلم ان اطلاقه يقتضي لاطلاق الاستعمال لان ترتب الاستعمال
على الوضع ليس مستندا الى دلالة لفظه ليستلزم اطلاق المترتب عليه اطلاق المترتب بل مستند الى دليل
عقلي هو لزوم اللغوية لولا ترتب الاستعمال على الوضع وكان يكفي في دفع اللغوية مطلق الاستعمال بكلا استعمال في الجملة
ولذا نقول بامكان المجاز بلا حقيقة اذ غاية الوضع الاستعمال ولا يلزم ان يكون هو الاستعمال في الموضوع
له لرفع اللغوية بكون الوضع مصححا للاستعمال في غير الموضوع له وكفاية هذا فائدة للوضع ومع تقول قد
ثبت جواز استعمال المشترك في معنى واحد وهذا كاف في ثبوت الفائدة للوضع ولا يقتضي الوضع فصلا
كان او قولا ازيد من ذلك عقلا ولا لفظا فان قيل فعلى هذا لا يعلم من الوضع جواز استعمال الخاص

قلت نعم ولكن يعلم ذلك من تتبع الاستعمالات ومن المراجعة الى اهل العرف والمحاورة فان قلت
هذا خلاف ما نشاهد من ارباب المحاورة حيث انهم اذا علموا بوضع اللفظ لمعنى استعملوه فيه
من دون التفات الى ان اي استعمال جائز واية غير جائز وهذا دليل على ان الوضع يقتضي جواز
الاستعمال مطلقا قلت انهم انما يبادرون الى استعماله بالنحو المتعارف المتكرر في الافواه والالسن
البالغ جوازه حد الضرورة ولذا لا يلتفتون الى جوازه وهذا بخلاف ما اذا بلغوا الى استعمال
غير معهود فيتأملون في وقوعه وجوازه ولا يبادرون الى مثله واما الجواب عن هذه الحجة
بما ذكره في العالم من ان الوحدة تتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة ومع ما المعنى
الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه
بخلاف التحقيق كما ستعرف انشاء الله تعالى حجة مجوزيه مجازا انه يسبق من المشترك الى الفهم هذا
المعنى او ذاك على سبيل البدل وهو علامة كونه حقيقة فيه لا في الجميع فثبت كونه مجازا في الجميع
واعترض عليه بان علامة الحقيقة عدم تبادر غيره الى الفهم لولا القرينة لا تبادره ولا يخفى
ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر الى الفهم غير معينه سلمنا ان علامته
تبادره لكن لا نسلم ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة تبادر منه احدهما على البدل بل المتبادر
منه الى الفهم هو كل واحد لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ انتقل ذهنه الى كل من المعنيين
بعد العلم بوضعه لكل منهما واجيب عنه بخلط المعترض بين فهم المعنى على سبيل الخطور بالبال
مطلقا وفهمه على انه مراد من اللفظ وعلامة الحقيقة تبادر ذلك المعنى او عدم تبادر غيره من حيث
انه مراد من اللفظ واللفظ مستعمل فيه اذ لو اكتفى بمجرد فهم المعنى فلا شك ان فهم الجزء سابق على
فهم الكل وكذا في بعض اللوازم كالاعلام بالقياس الى الملكات فيلزم كون اللفظ حقيقة في الدلالة
التضمنية والالتزامية ومع ذلك دعوى المعترض تبادر كل واحد من معنيي المشترك عند اطلاقه مجردا
عن القرينة خفية ودعواه انتقال ذهن سامعه العارف بوضعه الى كل واحد انما يتجه في مجرد
الانتقال دون الانتقال الى المعنى المراد وقد عرفت انه المعتبر حجة مجوزيه مجازا في المفرد وحقيقة

في غيره

في غيره كما هو خيرة العالم اما على الاول فما ذكره في العالم من تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ
فتفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن مع وجود
العلاقة المصححة للتجوز لان علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو
استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما
مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن
ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل
بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل
والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل حتى مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع
للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين
لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص
اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة
الجزء وهو غير مشترط فيه ما اشترط في عكسه فلا اشكال هذا كلامه ويرد عليه انه ان اراد بتبادر
الوحدة عند اطلاق اللفظ انتقال الذهن الى مفهوم احد المعنيين او احد المعاني فيه مع كونه
ممنوعا مستلزما لكون اللفظ مشتركا معنويا لا لفظيا انه لا يكون حينئذ من قبيل استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء بل من باب استعمال اللفظ الموضوع للكلي في اكثر من جزئي وان اراد به سبق
الذهن الى معنى واحد خاص بعينه فبالمنع المنع واستلزام عدم كونه مشتركا لفظيا انه يكون حينئذ
من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وان اراد به سبق الذهن الى هذا او ذاك فغير مع
عدم كون ذلك من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء كما لا يخفى منع انتقال الذهن الى
هذا او ذاك بدلا بل السابق الى الذهن من اللفظ المشترك جميع معانيه كما لا يخفى على من راجع
وجدانه وان اراد به سبق الذهن الى المعنى بلحاظ كونه منفردا عن غيره من المعاني وغير مشارك معه
في الارادة بان يكون المفهوم المذكور ماخوذا في كل واحد من معاني اللفظ المشترك والظاهر

ارادة ذلك كما يظهر من التامل في كلامه ففيه منع واضح بل هو مخالف للضرورة والوجدان والمشاهدة
والعيان وان اراد به تبادر ارادة المفهوم احد المعنيين او احد المعاني او تبادر ارادة معنى واحد خاص
بعينه او تبادر ارادة المعنى المتأخر عنه بحسب المفهوم انفراده عن غيره وعلم مشاركة غيره معه
في الارادة ففيه ما عرفت مرده على هذه التفرقة لحصول التبادر فيهما على نحو سبق الذهن وانتقاله
الى المعنى وان اراد به تبادر ارادة هذا او ذاك بمعنى انتقال الذهن الى ارادة احد المعنيين على وجه
البدلية فيكون كل واحد اذا اريد وحده معنى حقيقيا دون ما اذا اريد مجموع كل واحد
جميعا ففيه مع عدم كون ذلك من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء ومع احتمال استناد
التبادر المذكور الى غلبة الاستعمال لكون الغالب في استعمال المشترك ارادة معنى واحد منه دون
اكثر من معنى واحد فلا يكون التبادر المذكور دليلا على الحقيقة انه موقوف على كون التبادر
بمعنى سبق الارادة دليلا على الوضع دون التبادر بمعنى سبق المعنى الى الذهن وهو خلاف المشهور
بل خلاف التحقيق اذ دلالة التبادر على الوضع انما هي من قبيل دلالة المعلول واللازم على وجه
العلة والملزوم والذي يكون معلولا للوضع ولازما له انما هو التبادر بمعنى الخطور بالبال دون
تبادر الارادة لتخلف الارادة عن الوضع مع العلم به في كلام النائم والغالط والمجنون الذي لا يعقل
والتعمية عليه وكذا في كلام من نصب القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي ولو كان معلولا او لازما
للوضع لما جاز التخلف ولذا نقول بعدم كون الدلالة اللفظية الوضعية تابعة للارادة كما هو
المشهور وهذا بخلاف التبادر بمعنى خطور المعنى بالبال فانه لا يتخلف عن العلم بالوضع واما تخلفه
بالاضافة الى الجزء واللازم مع عدم كونهما مما وضع لهما اللفظ ففيه ان التبادر الذي يكون
علامة الحقيقة هو الخطور بالبال بالاصالة لا الخطور بتبعية الغير وخطور الجزء واللازم تابع
لخطور الكل والملزوم كما لا يخفى ولو سلم كون التبادر بمعنى سبق الارادة علامة الحقيقة فنقول ان
التبادر بمعنى الخطور علامة الحقيقة ايضا وح نقول كما ان التبادر بالمعنى الاول يقتضي كون الموضوع
له كل واحد وحده لا مجتمعا كذلك التبادر بالمعنى الثاني يقتضي كونهما ايضا موضوعا له منفردين

فيتساقطان ومن ذلك يلزم سقوط الاستدلال وبالجملة الظاهر انه اراد بالوحدة كون المعنى منفردا
عن مشاركة المعنى الاخر معه في الارادة كما فسرها به الفاضل الشيرواني وانه اراد بتبادر الوحدة منه
دخول المعنى الذي ذكرنا للوحدة في مدلول المشترك والذي يدل على ارادته ذلك ان ارادة هذا يستلزم
كون استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء دون ارادة
غير هذا ويظهر من السيد الخليفة ان مراده بالوحدة ان الموضوع له كل واحد من المعنيين وحده لا بعض
اخذ الوحدة في مفهومه حيث فسرها بقوله اي كونه مراد المتكلم واحدا بعينه وانه لا يعلم المخاطب
بدون القرينة لا واحدا لا بعينه عند المتكلم ايضا على ما هو مذهب صاحب المفتاح في المشترك عند
تجرده عن القرائن وتوهم الفاضل الشيرازي هنا انه خلاف مختار المصنف ولا اكثر ولا مفهوم احدهما
كما نعمه شارح الشرح واعترض بانه يكون مشتركا معنويا لا لفظيا ثم اعترض السيد المذكور على
صاحب المعالم بقوله لا يخفى ان دخول قيد الوحدة في الموضوع له لم بل الظاهر خلافه وان الوحدة و
عدمها من عوارض الاستعمال لا جزء المستعمل فيه فان الظاهر ان الواضع انما وضعه لكل من المعاني
لا بشرط الوحدة ولا عدمها فانه قد يستعمل تارة في واحد منها وقد يستعمل في اكثر والموضوع له المستعمل
فيه صرفات المعنى في الصورتين على ما حققه شارح المختصر لكن بقي الكلام في ان الوحدة وان لم
يكن داخلا في المستعمل فيه لكنها غالبة في الاستعمال بحيث يتبادر الاستعمال الانفرادي والظاهر
ان هذا كاف فيما هو ثمرة الخلاف حين الاستعمال وان كان صريحة يجوز ذلك مجازا في المتعدد
محل تامل هذا كلامه فان قيل كيف يمكن تبادر الوحدة من اللفظ المشترك اصلا وما اسامع
انه لا يتم هذا في اسم الجنس المنون لتبادر الوحدة منه قلت مراد المستدل من الوحدة ما ينافي ارادة
المعنيين من اللفظ المشترك فانه في صدده والوحدة في اسم الجنس المنون انما ينافي ارادة الفردين من
معنى واحد فتامل واما على الثاني وهو كونه حقيقة في التثنية والجمع فما ذكره ايضا في المعالم من انهما
في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى
انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى

فمتعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون
كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا فيما هو في قوته هذا كلامه ويظهر منه ان مراده
باستعمال التثنية والجمع في اكثر من معنى انما هو استعمالهما في اكثر من معنى المفرد لا في اكثر من معنى لهما
اذ هذا لا يتحقق في التثنية الا بارادة اربع افراد من معنى واحد او فردين من معنى او اخرين من اخر
او فردين من معنى ونفس معنيين او فردين من معنى ومفرد ونفس معنى وبالجملة لا يتحقق استعمال التثنية في
اكثر من معنى واحد له الا بارادة اربع من احدى الوجوه المذكورة فان ارادة الاثنين منه ما لا بد منها
في تحقق اصل المثنى وقس على ذلك الجمع ولعله لا تامل لهما ان استعمال المثنى في اكثر من معنى واحد له بالمعنى
الذي قررناه ولا بر في قوة واما الجمع فيمكن تحقق الخلاف في استعماله في اكثر من معنى له بان يقال بتعدد
وضع الجمع حسب تعدد وضع المفرد فكل معنى وضع له المفرد فالجمع موضوع للعدد المشترك بين افراد
ثلثة والزائد عليها من هذا المعنى فلو استعمل الجمع في العدد المشترك المشار اليه من كل معنى صدق
استعماله في اكثر من معنى له كما صدق استعماله في اكثر من معنى لمفرده ايضا وح فيمكن تصوير الخلاف
وتحققه في الجمع بالنحو المذكور نعم لو اريد من الجمع جميع معاني مفرده من حيث هو جميع معاني مفرده
لم يصدق عليه استعمال الجمع في اكثر من معنى له بل انما صدق استعماله في اكثر من معنى لمفرده
وكيف كان فيرد على هذا الدليل اولا ما اشار اليه الفاضل الشيرواني بقوله ينبغي الكلام
على ان استعمال اللفظ بعد تثنيته وجمعه في المعنيين هل هو استعمال واحد او متعدد فعلى
الاول يجب ان يكون مجازا بناء على اعتبار قيد الوحدة اذ من البين ان اللفظ ما لم يجرد عن
قيد الوحدة لم يجز تثنيته وجمعه فان المراد من قيد الوحدة على ما عرفت انفراده في استعمال واحد
عن مشاركة المعنى الاخر والجمع والتثنية يوجب عدم ذلك الانفراد فيخرج عن قيد الوحدة وعلى
الثاني لم يكن مجازا الا انه امر بعيد لا يرتكبه الا متكلف وكذا القول بان التثنية والجمع موضوعان
بوضع على حدة مع قطع النظر عن وضع المفرد فجاز ان لا يكون قيد الوحدة ملحوظا في هذا الوضع و
ثانيا ما اشار اليه ايضا من انه ان اراد بكونه في قوة تكرير المفرد انه في قوته في جميع الاحكام حتى في كون

ان يبنى ح

استعماله في المعنيين حقيقة ثم وان اراد في الجملة فمسلم وحينئذ نمنع ظهور كفاية الاتفاق اللفظي
وعدم اعتبار الاتفاق المعنوي في المثنى والجمع ان اراد بقوله والظاهر اعتبار ظهور ذلك فيهما لا في
المفرد المكرر بالعطف كما هو الاظهر وح يجب ان يحصل اللام في المفردات عوضا عن المضاف اليه
في مفردات المثنى والجمع او يجب ان يقدر بعد المفردات في المثنى والجمع وعلى هذا فيصلح في المفرد
بالاتفاق وفي المثنى والجمع المقدر بالاعتبار وان اراد بقوله والظاهر انه ظهور ذلك في المفرد المكرر
فلا حاجة الى تقدير ولا الى جعل اللام عوضا عن المضاف اليه وينحل في المفردات بالاعتبار
الا ان الظاهر ح ان يقول مظاهر بدون اللام دون الظاهر لحصول الافادة الثانية ان كفاية الاتفاق
اللفظي في المفرد المكرر ظني مع انه ظني وهذا بخلاف الاول فانه يفيد كونه قطعيا وبداهة قطعيته
وهذا واضح وايضا ما ذكره بعض الافاضل من ان للتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد
من ماهية لا التثنيان والاشياء المتفقة في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة
وعدم تبادر الغير من علامة المجاز قال ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ
في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان او البصر
والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم ههنا قرينة اخرى لان التثنية المنوعين لا للفردين من نوع
والمجاز خير من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن تخاصا ومنع كون تاويل ذيل بالمسمى ثم
بناء التثنية والجمع عليه تعسفا بعيدا بل لا يبعد دعوى تبادر المتماثلين والمتمايزين من تثنية الاعلام
المشتركة وجمعها او يؤيده دخول لام التعريف عليها دون مفردها كما ذكره بعض النحاة حجة القائل
بكونه ظاهرا في الجمع عند اطلاقه مجردا عن القرينة وجوه منها اصالة حمل اللفظ على المعنى الحقيقي
وفيه مع توقفه على كون جميع المعاني معنى حقيقيا له انه لا يكون متوقفا انه انما يتم هذا دليلا على الظهور
في الجمع لو انحصر المعنى الحقيقي فيه وليس كذلك [illegible] كل على كون كل واحد منها معنى حقيقيا
بخلاف الجمع ولذلك ولغلبة استعمال المشترك في كل واحد دون الجمع كان الحمل على كل واحد اقرب
من الحمل على الجميع ولو سلم كونه حقيقيا هذا ان اريد ان الاصل حمل اللفظ على المعنى الحقيقي في

الحلم فان اريد ان الاصل حمل اللفظ على جميع المعاني الحقيقية بنفسه مع كونه مصادرة على المطلوب انه لا
شاهد على الاصل المذكور بهذا المعنى ولا دليل عليه لا الظهور العرفي ولا الاجماع وكيف يتصور
تحقق الاجماع عليه مع ان المشهور عدم ظهور المشترك في جميع المعاني وذهب بعضهم الى استحالة استعماله
فيه والى امكانه وعدم صحته ومنها انه لو لم يحمل على الجميع فاما ان لا يحمل على شيء او يحمل على واحد معين
او على واحد غير معين والثلثة كلها باطلة فتعين الحمل على الجميع اما بطلان الاول فللزوم الغاء اللفظ
وخلوه عن الفائدة وهو مسلم البطلان واما بطلان الثاني فلانه ان كان من جهة اللفظ فليس فيه ما يدل
عليه وان كان من جهة خارج فالمفروض عدمه وان كان لا عن سبب فهو ترجيح بلا مرجح وهو باطل واما
بطلان الثالث فللزوم الاجمال وهو بعيد من حال الشرع ولان الغالب البيان فيلحق موضع الشك بالمحل
الغالب ولا يتصور البيان فيه الا بالحمل على الجميع وفيه اولا ما ذكره الرازي من انه ان لم يكن موضوعا
للمجموع فلا يجوز استعماله فيه وان كان موضوعا له فهو ايضا موضوع لكل واحد من الافراد واللفظ دائر بين
كل واحد من الفردين وبين المجموع فيكون الجزم بافادته المجموع دون كل واحد من الفردين ترجيحا لاحد
الجانبين على الاخر من غير مرجح وهو محال وثانيا ان طلب البيان في كلام الشارع معارض بغلبة استعمال
المشترك في معنى واحد بل هذه الغلبة اشد من الاولى كما هو ظاهر المتتبع ومنها ان الحمل على الجميع احوط
فيكون الاخذ به واجبا وفيه اولا ان المدعى ظهور اللفظ في الجميع ولا يفيده الاحتياط والثمرة
بين الحمل من جهة الظهور او من جهة الاحتياط غير خفية على من له حظ في الاصول وثانيا منع
كون الحمل على الجميع موافقا للاحتياط في جميع الموارد وثالثا منع لزوم العمل بالاحتياط عندنا ومنها قول
سيبويه الويل في قولك الويل لك دعاء وخبر وفيه ان ذلك اخبار عن كون اللفظ موضوعا لهما
لا استعماله فيهما كما هو محل النزاع ومنها قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة
على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة
من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب عنه من وجوه احدها ان معنى السجود في

الكل

الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف فان قيل ان اريد
بغاية الخضوع ما يكون عند الطاعة التكاليف فيكون مخصوصا بالمكلفين وان اريد ما يكون
عند انقياد الامر التكويني او الاعم لم يكن للتخصيص بكثير من الناس وجه قلنا المراد بالخضوع ما يعم
المعنيين وغايته ان يصدر من الخاضع كل ما يمكن صدوره منه من الخضوع ولما تخلف الخضوع
المتعلق بالتكليف في بعض الناس لم يتحقق غاية الخضوع منه ولهذا اختص بكثير من الناس واما غير
المكلفين فالمتحقق في حقهم هو الخضوع في قبول التكوين والتدبير ولا يفوت منهم شيء من ذلك ولهذا
لم يختص ببعضهم واما المكلفون من غير الانسان فهم وان كانوا داخلين تحت من في الارض لكن
يجب التخصيص بالنسبة اليهم بالمخصص العقلي وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد
له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله
يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل
قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون
وعلى هذا فتعدد كون اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق
قال المحقق في الجواب عن الاية الثانية باضمار الخبر اما على قراءة النصب فلان ذلك ادخل
في باب التعظيم واما على قراءة الرفع فلان العطف على اسم ان لا يجوز الا بعد تمام الخبر عند البصريين
وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز ولو سلم كونه حقيقة
فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة
كما هو المدعى ولهذا استدل جماعة بالايتين وبقول سيبويه على اصل جواز استعمال المشترك
في اكثر من معنى لا على ظهوره في جميع المعاني حجة المانع مطلقا ما اشار اليه العضدي بقوله
لو صح لهما معا لكان حقيقة والا لكان مستعملا في غير ما وضع له وهو خلاف المفروض ولو كان
حقيقة لهما لكان مريدا احدهما خاصة غير مريد له خاصة وانه محال بيان الملازمة
ان له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا والمفروض استعماله في جميع معانيه فيكون

مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا
وحده فيلزم من حيث ارادهما معا بدلا الاكتفاء بكل واحد منهما وارادتهما منفردين ومن حيث اراد المجموع
معا عدم الاكتفاء باحدهما وارادتهما مجتمعين وهو ما ذكرنا من اللازم انتهى واعترض عليه الفاضل
التفتازاني بقوله والحق ان المقدمة القائلة بانه لو استعمل في المعنيين لكان حقيقة فيهما ليس لها كثير دخل
في الدليل اذ يكفي ان يقال لو استعمل في كل من معنييه على التقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده
لزم ان يكون كل منهما وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن الاستعمال في كل من معنييه و
اجاب عنه الفاضل الباغنوي بقوله فيه بحث لان قوله لان التقدير ان معناه هذا وحده وهذا
وحده انما يمكن ان يدعى في المعنى الموضوع له بناء على توهم القائل ان الانفراد داخل في الموضوع له و
عدم تميزه بين الوضع والاستعمال في ذلك على ما حققه الشارح واما استعماله في معنييه في الجملة
سواء كانا حقيقيين او لا فليس النزاع ههنا فيه فلو لم يقيد المعنى بكونه حقيقيا لم يلزم اتصافه
بصفة الانفراد فلم يلزم اجتماع النقيضين والحاصل ان المستدل بنى كلامه على ان الموضوع له اللفظ
المشترك كل واحد بصفة الانفراد فاذا استعمل في معنييه اللذين كان اللفظ موضوعا لهما لزم اجتماع
الانفراد وعدم الاجتماع فاذا لم يوخذ كون المعنيين مما وضع اللفظ لهما لم يلزم اتصاف المعنى بصفة الانفراد
فتامل نعم يمكن المناقشة بان ضمير لهما في قوله لو صح لهما لكان حقيقة عبارة عن معنييه الحقيقيين
فيرجع الكلام الى قولنا لو صح اللفظ المشترك للمعنيين الحقيقيين لكان حقيقة وهذا مثل ان
يقال لو كان حقيقة لكان حقيقة انتهى فان قيل ما الفرق بين المناقشة التي ذكرها وبين اعتراض
الفاضل التفتازاني قلت الفرق بينهما ان كلام التفتازاني صريح في عدم مدخلية المقدمة المشار
اليها في الدليل فرده الباغنوي ببيان مدخليتها فيه والمناقشة بعد تسليم المدخلية انما
هي في عدم الحاجة اليها لاستفادتها من ضمير لهما وبهذا اتضح الفرق بين اعتراض التفتازاني ومناقشة
الباغنوي وظهر فساد ما يتوهم من التناقض في كلام الباغنوي حيث رد اعتراض التفتازاني بما
ذكره واورد ايضا المناقشة المشار اليها ويمكن توجيه اعتراض التفتازاني بوجهين لا يرد على واحد

منهما

منهما ما اورده الباغنوي الاول انه فهم التفتازاني من كلام العضدي ان مراده بيان ان استعمال اللفظ
في اكثر من معنى حقيقي انما هو على وجه الحقيقة لا يجوز كون هذا هو ظاهر كلام العضدي وتوجه اعتراضه
فانه يتم عدم مدخلية كون الاستعمال في المعنيين الحقيقيين معا على وجه الحقيقة في الدليل وانما الذي
له مدخلية فيه انما هو كون المعنيين المستعمل فيهما المشترك معا حقيقيين سواء كان ذلك الاستعمال على
وجه الحقيقة او على وجه المجاز الثاني ان مراده ان المراد من المعنيين الذين فرض استعمال المشترك فيهما انهما
انما هما الموضوع لهما والا لم يترتب قوله لكان حقيقة على قوله لو صح لهما وح نقول ان المحذور من استعماله
في المعنى الحقيقي انما يلزم لو فرض كون الوحدة داخلة في الموضوع له فيكفي اذن فرض استعمال اللفظ في المعنيين
اللذين كل منهما موضوع له مع كون الموضوع له مما اعتبر فيه الوحدة في لزوم المحذور سواء سمي ذلك حقيقة
ام لم يسم كيف وكونه معنى حقيقيا انما يستلزم اخذ قيد الوحدة من حيث استلزامه كونه موضوعا فاذا
بعد اخذ كونه موضوعا لم يحتج الى اخذ كونه حقيقة وقد اقر الفاضل الباغنوي في الجواب عن
ايراد الفاضل التفتازاني بكفاية اخذ الانفراد في المعنى الموضوع له المشترك في لزوم المحذور وح فحاصل المقدمة
المشار اليها في كلام التفتازاني ليس لها كثير دخل في الدليل كما ذكره التفتازاني ولا يرد عليه البحث الذي
اورده الباغنوي ولا يرد على المناقشة التي اوردها الباغنوي انه لم يؤخذ في المقدم كون المعنيين حقيقيين
وانما اخذ كونهما موضوعا لهما وفرض استعمال اللفظ فيهما وهذا كله مفصل لمعنى الحقيقة لكونها مفردا دالا
على معناه اجمالا وحمل المجمل على المفصل وبالعكس لا يجعله غير مفيد اصلا ودعوى كون ذلك الحمل الخاص
من بين افراد حمل المجمل على المفصل غير مفيد مع انه تحكم فتامل ثم انه قد اجيب عن الدليل بمنع دخول
الوحدة في الموضوع له وقد مر تحقيقه واخرى بانه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاء
كل واحد منفردا وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن
مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال و
ذلك قليل الجدوى حجة من خص المنع بالمفرد ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما
بخلاف المفرد واجيب عنه مرة بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد

التصلد الفاده والامتثال واخرى بان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المتعدد
حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا وجه من حصر المجاز بالنفي ان النفي
يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان المنفي انما هو المعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن
متعددا فمن اين يجيء التعدد بقي الكلام في بيان ثمرة الاقوال وفائدتها فعلى القول بكونه ظاهرا
في الجميع يحمل عليه ما لم يقم القرينة على ارادة البعض خاصة وعلى القول بكونه حقيقة فيه مع عدم
ظهوره فيه يحتاج ارادة الكل والبعض الى القرينة ومع عدمها يكون مجملا وعلى القول بكونه مجازا
يحتاج الحمل عليه الى قيام القرينة على عدم ارادة البعض بل على ارادة الجميع ايضا ان لم يكن اقرب من
سائر المجازات وعلى القول بعدم الجواز لا يحمل عليه اصلا حتى لو قام الدليل المعتبر على ارادة
اكثر من معنى يحمل على المعنى العام المجازي مثل مفهوم المسمى والمدلول ونحو ذلك ولو فرض دلالة الدليل
على ارادة كل واحد من المعنيين بخصوصه بان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي
فان كان ظنيا يجب طرحه لاستلزامه وقوع المحال وان كان قطعيا فهو من استحالة وجود
الدليل القاطع على وقوع المحال هذا اذا قلنا بعدم الجواز بالاستحالة واستند فيه الى دليل قطعي
وان قيل بعدم الصحة واستند فيه الى اصل العدم في التوقيفيات كما فعله بعض المتأخرين فلا
يجوز طرح الدليل الظني الدال على ارادة كل واحد منهما ولا يتخيل وقوع الدليل القطعي كذلك
وكل هذا واضح جدا فان قلت ما الثمرة بين حمله على معنى عام يشمل جميع المعاني او على محل النزاع
قلت تظهر الثمرة في انه لو دل الدليل على اكثر من معنى على تقدير حمله على المعنى العام انما هو بالاطلاق
او العموم وهما من الظواهر وعلى تقدير حمله على محل النزاع انما هو بالنص وبين النص والظاهر
ثمرات كثيرة في باب التعارض ويجب الاتيان باكثر من حمله على التقدير الثاني وفيما اذا كان للمعنى
العام له افراد كثيرة يجب ارادة الجميع على التقدير الاول ولا يجب ارادة اكثر مما ثبت ارادته من
معاني اللفظ ما يندرج تحت المعنى العام على التقدير الثاني والاقوى في المسألة امكان استعمال المشترك
في اكثر من معنى عقلا ووقوعه لغة كما اختاره جماعة منهم المحقق حيث قال في المعارج يجوز

ان يراد

ان يراد باللفظ الواحد كلا معنييه حقيقة كان فيهما او مجازا او في احدهما نظرا الى الامكان لا الى
اللغة انتهى والوجه في عدم صحته عدم ثبوت صحته والاصل في التوقيفيات عدم الصحة الى ان يظهر
بالدليل صحته لا سيما اشار اليه المحقق بقوله اما بالنظر الى اللغة فلان تنزيل المشترك على معنييه باطل
لانه لو نزل على ذلك لكان استعمالا له في غير ما وضع له لان اللغوي لم يضعه للجميع بل لهذا وحده او
لذاك وحده فلو نزل عليهما لكان عدولا عن وضع اللغة فانه مبني على اخذ الوحدة في مدلول اللفظ
وقد عرفت انه خلاف التحقيق مسألة اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي على نحو استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات
والنفي فنفاه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة
ومجازا بالاعتبارين حجة المانع انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين
اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولذا قال اهل العربية
ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق
الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية فاذا استعمل المتكلم
اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي وغير مريد له باعتبار المعنى
المجازي وهو ما ذكرنا من اللازم واما بطلانه فواضح وقد اجيب عن الدليل بوجوه منها ما ذكره
بعض اعيان الفضلاء السادة فقال واعلم ان علماء البيان زادوا في تعريف المجاز قيد الاقتران
بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له واحترزوا بذلك عن الكناية على القول بانها مستعملة
في غير ما وضع له فانه يجوز فيها ارادة الموضوع له مع اللازم كارادة طول النجاد في قولك طويل النجاد مع ارادة
طول القامة فالكناية في اصطلاحهم قسم اخر من اللفظ قسيم للحقيقة والمجاز واما الاصوليون فالكناية
عندهم من اقسام المجاز ولذا اطلقوا تعريف المجاز ولم يقيدوه بما يخرج به الكناية كما فعله علماء
البيان فاصطلاح الاصوليين وارباب البيان في معنى المجاز مختلف والمجاز الاصولي اعم من المجاز
البياني والسر في اختلاف الاصطلاحين اختلاف المقاصد والاغراض في العلمين فان علم البيان

بلغ مقابلة

لما كان باحثا عن الالفاظ من حيث انها طرق مختلفة للتعبير عن المعنى الواحد وكان التعبير عن
المعنى بطريق الكناية طريقا مستقلا متميزا عن غيره باقسام واحكام كثيرة كان المناسب جعله
اصلا برأسه ومستقلا بنفسه وتعميم المجاز مع ذلك يوجب تداخل مباحث الفن وهو غير مستحسن
فلذا جعلوه قسيما للكناية مباينا لها وزادوا في حده ما يميزه عنها واما علم الاصول فانما
يبحث فيه عن الالفاظ من الوجه الذي يبتني عليه حمل الخطاب الشرعي والمناسب لهذا الغرض
هو البحث عنها من حيث انها تستقل بالافادة والتفهيم لاجل الوضع او لا تستقل لا لاجله بل تحتاج
الى القرينة ووجه البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم من الكناية والمجاز بالمعنى الاخص
واما كون اللفظ كناية بخصوصها اي اتصافه بامكان ارادة المعنى فلا دخل له في ذلك
الغرض لان ما يختص بتحقق الارادة دون احتمالها وليس للفظ المتصف بامكان الارادة
حكم مخصوص يتعلق به نظر الاصولي كما لا يخفى على المطلع العارف بمباحث الكناية فبحث
الاصولي عن خصوص الكناية ليس له وجه يعتد به نعم لو قيل ان الكناية ما اريد منه لازم المعنى
معه كما ذهب اليه صاحب المفتاح لاتجه البحث عنها لخصوص الارادة المقتضي لتعلق نظره
على هذا القول لكنه مع شذوذه خلاف التحقيق فان الكناية ربما تنفك عن ارادة المعنى
الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قط وقولنا
جبان الكلب ومهزول الفصيل وان لم يكن له كلب ولا فصيل فان قلت قول الاصوليين بامتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز واستدلالهم عليه بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
يدل على موافقتهم لاصطلاح علماء البيان في معنى المجاز قلت امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
ليس مما اتفق عليه علماء الاصول اذ النزاع في ذلك بينهم ظاهر معروف وقول
المجوزين منهم واحتجاجهم عليه بعدم المنافاة بين المعنيين يقتضي المغايرة بين الاصطلاحين
كما قلنا والظاهر ان النزاع في المسألة لفظي يبتني على ما ذكرنا من اختلاف الاصطلاح
في لفظ المجاز وان القائل بالجواز انما اراد جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم والقائل

بالمنع

بلغ قبالاً

بالمنع ايضا لا ينكره بل انما يمنع عن الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاخص والقائل بالجواز لا يجوز
ذلك لان المجاز بالمعنى الاخص قد اخذ في مفهومه الاقتران بالقرينة المانعة عن الحقيقة وامتناع
الجمع بينهما مع ذلك معلوم بالضرورة فكيف يتصور القول بجوازه من العارف بالاصطلاح الجاري
عليه حال الحكم وحمله على الغفلة عن الاصطلاح ليس باولى من بنائه على اصطلاح اخر بل
الظاهر هو الثاني خصوصا بعد الالتفات الى ما عرفوا به المجاز حيث اسقطوا عنه التقييد
بالاقتران المذكور في تعريف علماء البيان فانه يقتضي ان يكون المجاز باصطلاح الاصوليين
هو المعنى الاعم فيكون الحمل عليه في كلام من جوز الجمع منهم جاريا على مقتضى اصطلاحهم كما هو
اللائق ومنها ما ذكره السيد الخليفة بقوله يمكن ان يقال ان المعتبر في المعنى المجازي القرينة
المانعة من ارادة المعنى الحقيقي في هذه الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما لزوم كون القرينة
مانعة من ارادة المعنى الحقيقي بارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فممنوع بل هو عين النزاع
فلا يلزم الجمع بين المتنافيين فتأمل وفيه اولا ما ذكره بعض اعيان الفضلاء الناس انك
قد عرفت انهم انما قيدوا تعريف المجاز بقيد الاقتران احترازا عن الكناية فلا يعتبر فيها
القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ولو كان المراد من القرينة المانعة ما يمنع عن الارادة بدلا
لم يصح الاحتراز به عنها لان الكناية ايضا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا عن
ارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة فالمراد من القرينة المختصة بالمجاز ما يمنع عن ارادة الموضوع
له جمعا لا بدلا وذلك واضح وثانيا ما ذكره بعض الاعاظم ان دخول المجاز في الارادة في محل النزاع
انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام
ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد بعنوان الكل الافرادي وليس هنا ارادتان مستقلتان
فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين وثالثا ما استفاد من ذلك البعض من ان الارادة والكلام
تابعان للاستعمال وحدة وتعددا والاستعمال في محل النزاع واحد فيكون الارادة ايضا واحدة
ومنها ما ذكره الفاضل الشيرواني بقوله وانت خبير بان القدر الضروري هو ان يحتاج المجاز

الى القرينة بعدم امكان فهمه بعضها والقرينة المانعة من ارادة الحقيقة فقط كما فيما نحن فيه لا يحتاج
الى القرينة المانعة منها مطلقا ويمكن حمل ما هو المشهور من وجوب كونها مانعة منها على كونها مانعة
من ارادة المعنى الحقيقي فقط بحيث يكون هو مرادا بعنوان المجازى ثم لا يخفى ان المجاز قد يكون باستعمال
اللفظ الموضوع بازاء الجزء في الكل فيكون المعنى الحقيقي مرادا ايضا فيجب ان يخص الارادة بالارادة بالذات
او على الانفراد وليس احدهما اولى من الاخر فمن ابن ان الاول هو المراد دون الثاني فلعل الثاني
هو المراد فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجموع الذي يدخل فيه ذلك المعنى كذلك
لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازى بحيث يكون كل منهما مناطا للحكم بالنفي والاثبات
وفيه اولا انه لو كان المراد من القرينة المانعة ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا لم يكن قيد الاقتران
بها الماخوذ في تعريف المجاز احترازا عن الكناية بالتقريب المتقدم وثانيا ما ذكره بعض الاعاظم من ان
ارادة الجزء في المركب كالرقبة من الانسان اذا استعملت وابدلت منها الانسان غير معلوم لا بالاجتماع مع الكل
ولا بالذات بل عدمه معلوم وظاهر الامر انهما بالتبع لا بحيث القصد اليها بدلا لا بد الالتزام وانفهامها
من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل يحتمل كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة
من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن وايضا المراد من
الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يتبعه ويستلزمه كما لا يخفى ولا يخفى ما في قوله
وهذه الكلام متروكة من المنع وثالثا انه لعل وجه الاولوية في الحمل على الارادة بالذات ان الارادة
منصرفة الى الذاتية دون التبعية وليست منصرفة الى الانفرادية دون الانضمامية او ان الحمل على الانفرادية يستلزم
تقييدا اكثر في كلام القوم مما يستلزمه الحمل على الذاتية فان الاول يستلزم عدم ارادتهم من المانعة ما
يمنع ارادة الجزء في ضمن الكل وارادة الحقيقي مع المجازى بخلاف الثاني فانه يستلزم عدم ارادتهم منها الاول
خاصة ولا ريب ان ما يستلزم التقييد الاقل كان اولى ومنها ما ذكره الفاضل الشيرواني ايضا بقوله لا
يخفى ان الكناية لا يجب ان يكون معها قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي فيجوز لذلك استعمال اللفظ في
المعنى الموضوع له وغيره على سبيل الكناية من غير محذور والقول بان الكناية غير المجاز فلعل هذا

الاستعمال بان يكون حقيقة وكناية جائز وبان يكون حقيقة ومجازا غير جائز بعيد وحاصله ان استعمال
اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره جائز لكن لا يسمى مجازا وانما يسمى كناية لان القرينة المانعة من ارادة
المعنى الحقيقي معتبرة في مفهوم الاول ولا يتحقق في هذا الاستعمال وغير معتبرة في الثاني فلا مانع من التسمية
فيصير النزاع لفظيا غير مفيد وانما البحث المفيد هو جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي وغيره وعدم
جوازه مطلقا ويمكن ان يقال في الكناية قولان احدهما انه ارادة المعنى الحقيقي للانتقال منه الى
المعنى المجازى وثانيهما انه ارادة المعنى المجازى مع جواز ارادة المعنى الحقيقي فعلى الاول يكون الكناية من
اقسام الحقيقة فيكون الالتزام احتياج استعمال اللفظ في المعنى الغير الموضوع له مطلقا الى القرينة المانعة
من ارادة المعنى الحقيقي ولعل المستدل قال بهذا القول وقد صرح بهذا المحقق التفتازاني في شرح المفتاح
حيث قال ان لهم في تعريف الكناية طريقين احدهما انه استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة
الموضوع له وثانيهما استعمال اللفظ في الموضوع له لكن لا يكون مقصودا بل لينتقل منه الى غير الموضوع
له جهة المجوز ان ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثم منافاة لم يمتنع
اجتماع الارادتين عند المتكلم وفيه على كفاية نفي المانع في الجواز بل لا بد من ثبوت المقتضي فما الحاجة
فيه لكونه توقيفيا وهو غير ثابت حجة القائل بكونه حقيقة ومجازا ان اللفظ مستعمل في كل واحد
من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر ولكل واحد من الاستعمالين حكمه
وهو حسن لو كان جائزا حجة القول بكونه مجازا وجهان الاول ان ذلك يستلزم سقوط قيد
الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا وفيه ما عرفت مرارا الثاني ان استعماله فيهما استعمال
في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازى داخلا في الموضوع له وهو لان داخل فيكون مجازا
اى وهو كان في المستعمل فيه والمراد بالدخول هنا دخول الخاص في العام الاصولي كما هو محل النزاع
في هذه المسئلة والسابقة كما هو المصرح به في كلام طائفة وليس المراد دخول الجزء في الكل والا الجزئي
في الكلي فيلزم خروجهما عن محل النزاع فاندفع اعتراض صاحب المعالم عليها المبنى على حمل الدخول
فيها على الوجه الاخير حيث ذكر ان فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ

في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر في المشترك وما ذكر
في الجزء يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازى شامل للمعنى الحقيقي والمجازى الاول فهو معنى ثالث
لهما وهذا لا نزاع فيه فان النافي للقصر يجوز ارادة المعنى المجازى الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل
ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمى في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو
الحقيقة وناعلا وراكبا وهو المجاز انتهى وكيف كان فيرد على الجزء ان دخول المعنى المجازى في
المستعمل فيه بالنحو الذي اشرنا اليه لا يستلزم كون استعمال اللفظ في الموضوع له وارادته من اللفظ
على وجه المجاز وهو واضح جدا ثم ان قال في المقام بعد نقل جميع الاقوال ونقضها والتحقيق عندى في
هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة
في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تنافيه من جهتين
منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه
منفردا كما قررناه في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تجريده عن
الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تنافيه وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو
هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بنى على اعتبار الاخر وكلام مجوز
لكن قد عرفت ان النزاع يعود حينئذ لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا
حيث ان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا انتهى كلامه وقد
اعترض عليه بوجوه منها ابتناؤه على اخذ الوحدة فيما وضعت له الالفاظ وهو خلاف التحقيق لبناء
على كون القرينة المانعة المعتبرة في المجاز انما تمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منضمة الى ارادة المعنى المجازى
وبدلا عنها وهو لم يسلم منها من اول الامر بل لا عن ارادة المجازى وقد عرفت الجواب عنه ومنها
انه كما يجب ان يكون القرينة صارفة عن المعنى الحقيقي كذلك يجب ان يكون صارفة عن المعنى المجازى
الاخر لاعتبار القرينة المعينة للارادة في المجاز فيجب وجود القرينة الدالة على ارادة ذلك المجاز بخصوصه
فلا فرق حينئذ ان يكون المستعمل فيه هو المعنى المجرد عن الوحدة او معها وفيه ان وجوب كون القرينة

معينة للمراد لا يستلزم ان يكون مانعا عن ارادة المعنى المجازى الاخر حتى يستلزم ان يكون مانعة من
ارادة المعنى الذي هو قرينة بالنسبة اليه وبالجملة يجب على المتكلم نصب القرينة على تعيين ما اراده من
المجاز سواء كان واحدا او متعددا وليس ذلك باعتبار القرينة المعينة في المجاز ولا انه على التقدم
القرينة الدالة على ان المراد معنى مجازى واحد وهذا واضح ومنها انه يلزم على ما ذكره عدم الفرق بين
الكناية والمجاز لان اخذ الوحدة في المعنى الموضوع له كما ينافي ارادة المعنى المجازى مع المعنى الحقيقي الماخوذ
فيه الوحدة كذلك ينافي ارادة لازم الموضوع له مع الموضوع له فمع عدم تجريد الموضوع له عن قيد الوحدة
لا يجوز ارادة الموضوع له ولازمه معا في الكناية والمعنى الحقيقي والمجازى معا في استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازى ومع تجريده عنه لجواز ذلك فيهما وهذا واضح فالفرق بين الكناية والمجاز في غاية
الوضوح اذ الاول وفيه انه ان قلنا بان الكناية استعمال اللفظ في الموضوع له لينتقل الذهن منه
الى لازمه فالفرق بين الكناية والمجاز في غاية الوضوح اذ الاول من اقسام الحقيقة المقابلة للمجاز ولعدم
الوحدة الماخوذة في الموضوع له انما تنافي ارادة غيره معه من جهة استعمال اللفظ فيه لا من جهة
استلزام ارادة الموضوع له والا لزم ان ينفي القائل باخذ الوحدة في الموضوع له الدلالة الالتزامية
راسا واللازم باطل بالضرورة من ارباب العلوم واصحاب المحاورات وان قلنا بانه استعمال اللفظ
في لازم الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له فيمكن الفرق بينهما من وجهين الاول انه ليس مرادهم
من ذلك في تفسير الكناية جمع لازم الموضوع له معه في الارادة والاستعمال لينافي الوحدة الماخوذة
في الموضوع له بل المراد انه استعمال اللفظ في اللازم على وجه يتأتى للمتكلم انكار ارادته اصلا وادعاء
ارادته للموضوع له لعدم نصب القرينة المقتضية لارادة اللازم حتى انه يتأتى له انكاره ولعدم نصب
القرينة الصارفة عن الموضوع له قطعا فيتيسر له ادعاء ارادته ولذلك يحمل الكناية على هذا استعمال اللفظ على
وجه يكون ظاهرا في ارادة اللازم وعدم ارادة الموضوع له ولكن مع ذلك يمكن ان يكون المراد الموضوع
له دون اللازم الثاني انه يكفي في الفرق بين الامرين على هذا القول في الكناية والقول باخذ الوحدة في الموضوع
له ان ارادة المعنى المجازى منافية لارادة الحقيقي من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة الوحدة وان

ارادة لازمه

ارادة اللازم مناف لارادة الموضوع له في الكناية من الجهة الثانية خاصة وهذا الفرق لم يكن لم نرخ غيرعليه ولكن لا يتعقل فرقا اخر بين الكناية والمجاز بعد المصير الى ان الكناية استعمال اللفظ في اللازم مع جواز ارادة الموضوع له وان المراد من ذلك جمعهما في الارادة والاستعمال والمصير الى اخذ الوحدة في الموضوع له وهذا واضح جدا فائدة لا يخفى انه يحصل القطع من استقراء الاخبار الواردة في تفسير الايات جواز ارادة اكثر من معنى واحد من لفظ واحد في استعمال واحد ويؤيده ما روي مستفيضا ان للقران ظهرا وبطنا وللبطن بطن الى سبعة ابطن والى سبعين بطنا فان قيل بحمل اللفظ القراني المفسر في الاخبار بمعنى على معنى عام بحيث يشملها لئلا يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى قلت الظاهر من الاخبار الواردة في التفسير ان كلا من المعاني بخصوصه مورد للحكم فهذا الحمل يؤدي الى ارتكاب خلاف الظاهر في جميع تلك الاخبار ثم لا يخفى ان هذا الاستعمال غير موجود عند ارباب المحاورات او غير شائع عندهم فان قيل ان كان كذلك فكيف يشتمل عليها الكلام البديع العجيب المعجز الواجب اشتماله على الوجوه الحسنة المبتذلة عند الفصحاء البلغاء يؤيده ابرقلت هذا الاستعمال طور خارج عن ظاهر المحاورة لا يعرفه الا الراسخون في العلم ولذا كنا ممنوعين من التفسير ويكفي ما يشتمل عليه ظاهره من غريب النظم وعجيب اللفظ بحيث يعجز عن الاتيان بسورة من مثله افصح العرب للاعجاز والحاصل انه لا ينحصر فائدته في الاعجاز بل لا تفنى عجائبه ولا تبيد غرائبه وظاهره انيق وباطنه عميق لا يبادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها قال بعض الافاضل لا يذهب عليك انه ان اردنا من نفي جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى ونفي جواز ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ انما هو بالنسبة الى ظاهر اصطلاحات اهل اللسان ومحاوراتهم في مفردات الكلام فلا ينافي ما ذكرنا تعدد مرادات القران بحسب معانيه في الباطن فلكل منها سر التاويل وانما الموافق لكلام العرب هو تنزيله لا تاويله انتهى اذا عرفت هذا فاذا ورد في تفسير اهل البيت عليهم السلام ما يدل على ارادة اكثر من معنى من لفظ او ورد خبر بتفسير اللفظ بمعنى واحد باحتمال الجواز هذا الطور في القران مقالة في الاوامر وفيها مسائل

مسئلة

مسئلة صيغة الامر سواء كانت للحاضر او للغائب وسواء كانت مشتقة من المصدر المجرد او المزيد فيها او ما في معناها من اسماء الافعال حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رضي الله عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا للوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شاذة الشذوذ بينه الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها وينبغي التنبيه على امور قبل التعرض لادلة الاقوال الاول عنوان صاحب المعالم المسئلة هكذا صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط وقد وقع الاشكال في المراد من قوله وما في معناها فقال السيد الخليفة يحتمل ان المراد سائر صيغ الامر مما لم يكن على وزن افعل ويحتمل ان المراد اسماء الافعال التي بمعنى الامر كنزال وصه واشباههما هذا كلامه والعجب انه لم يتعرض احتمال ارادة كلا الامرين معا مع ان رب عموم كلمة ما وقال الفاضل الشرواني اشار بذلك الى تحرير محل الخلاف الى ان هذا النزاع ليس في لفظ الامر بل في افراد مفهومه اعني الصيغ المشهورة بهذا الاسم وعمم النزاع بحيث يشمل ما عبر اردفا له كاسماء الافعال واما جعل قوله وما في معناها اشارة الى صيغ الامر التي على غير صيغة افعل كما في الامر المزيد فيه وكالامر باللام فلا يلائم ما ذكره النحاة من ان افعل علم جنس لكل صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل كما ان صيغة فعل ويفعل علمان لكل ماض ومضارع مبني للفعول هذا كلامه ولا يخفى ان في شمول افعل او صيغته باصطلاح النحاة للامر باللام تامل وكلامه ثم لا يخفى انه ان كان قوله وما في معناها عطفا على قوله افعل وكان التقدير صيغة افعل وصيغة ما في معنى صيغة افعل بناء على رجوع ضمير التانيث الى الصيغة وصيغة ما في معنى افعل بناء على رجوعه الى كلمة افعل فلا يشمل هذا الكلام اسماء الافعال اذ ليس دلالتها على الوجوب على القول بها من جهة الصيغة كما هو واضح وان كان عطفا على قوله صيغة افعل فيمكن شموله لها ولصيغ الامر

[illegible]

بالامر واللام الحاضر وعموم ما يقتضي الشمول للجميع وكون افعل وصيغته علما عند النحاة لجميع اوزان الامر الحاضر يقتضي الشمول للاولين فقط هكذا ينبغي شرح كلام صاحب المعالم الثاني يستفاد من كلامهم هنا وفي سائر المباحث الاتية في الامر وفي بحث المشتق ان الهيئة تتصف بالحقيقة والمجاز كالمادة وهذا دليل على عدم كون تعريفهما الماخوذ فيه اللفظ او الكلمة غير جامع فافهم الثالث المراد بالوجوب في هذا البحث وفي سائر مباحث الامر مطلق الطلب الحتمي اعم من كون الطالب عاليا او دانيا او مساويا وسواء كان الطلب مما يجب اطاعته عقلا او شرعا او عرفا او بالوجوه الثلثة او بوجهين منها ام لا وستعرف ذلك من تضاعيف كلامهم في بحث ان تقدم الوجوب فيه للاباحة ام لا وفي بحث ان الامر بالشيء نهي عن الضد العام والخاص ام لا والوجوب بهذا الاصطلاح مغاير للوجوب المذكور في كلامهم في تقسيم الاحكام المفسر بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم او كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب نعم ربما يستفاد من خصوص بعض الامر استحقاق ذم التارك او عقابه كما اذا كان ممن يجب ويلزم اطاعته وتحصيل مراده عقلا او شرعا كالله تعالى شانه والنبي وغيرهما ممن له حق على الناس وهذا امر خارج عن مدلول صيغة الامر من حيث هي بل لازم من لوازم بعض افراد مدلولها كما لا يخفى واما استحقاق المطيع المدح والثواب فلا يستفاد من اصل المدلول ولا يكون لازما لفرد من افراده وانما يثبت ذلك بنص الله تعالى في اياته ورسله واوصيائهم في اخبارهم واثارهم قال الله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقال ايضا فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الى غير ذلك من الايات المشتملة على وعد المطيعين والعاملين بالصالحات بجنات تجري من تحتها الانهار واما حمل اصطلاح علماء الاصول في الوجوب بالمعنى الاول وحمل تعريفهم له في تقسيم الاحكام بما مضى اليه الاشارة على تعريفهم لما هو المقصود الاصلي من مطلق الوجوب كما يظهر ذلك من السيد الخليفة فتكلف جدا اما اولا فلان الظاهر من كلامهم في تقسيم الاحكام ان معنى مطلق الوجوب هو ما ذكروه هناك واما ثانيا فلان العدول عن تعريف المعنى الى المقصود الاصلي من افرادها خلاف داب العلماء في التعاريف في فنون العلم بل يشمل تعريفاتهم للافراد الممكنة الغير الواقعة والافراد الممتنعة فضلا عن الافراد الغير المقصودة

[illegible]

ولا يبعد ان يكون مرادهم بالوجوب في قولهم وجوب مقدمة الواجب الوجوب بمعنى مطلق الطلب الحتمي فلا يلزم من قولهم بوجوب المقدمة استحقاق فاعلها من حيث هي فاعلها المدح والثواب وتاركها من حيث تاركها الذم والعقاب فلا وجه للاستبعاد على القول بوجوب المقدمة بلزوم ترتب عقوبات متعددة على ترك المقدمات حسب تعددها فيما يترتب على ترك ذيها فاحفظ هذا كله لبعض نفعه اليك فيما تحتاج اليه اذا عرفت هذه فينبغي صرف الهمة الى ما يرجح على الاقوال ونقضها وابرامها فنقول احتج على القول الاول بوجوه منها انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب وبذلك يثبت كونه حقيقة في الوجوب عرفا ويضم اليه اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب من كونه حقيقة فيه لغة فان قيل القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر اجيب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه السيد الخليفة من ان الانصاف ان العرف يحكم بالذم على الترك بمجرد النظر الى الصيغة وهذا كاف الثاني ما ذكره في المعالم من ان المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليفعل كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم واورد عليه ان فرض الانتفاء لا يستلزم وقوع الانتفاء فربما كان حكم النفس ببقاء الذم لانضمام القرائن وحصولها في النفس في الواقع وان فرض انتفاؤها ثم لو انتفت القرائن في الواقع وحكم الوجدان ببقاء الذم ينفع في المطلوب ومنها قوله تعالى خطابا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة الوجوب لما كان متجها واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انه لا دلالة في الاية على ان الصيغة للوجوب لجواز ان يكون الامر موضوعا للصيغة المستعملة في الوجوب ولو بمعونة القرائن فيكون قوله تعالى اذ امرتك في قوة ان يقول اذا خاطبتك بصيغة مقرونة بقرائن الوجوب واجيب عنه اولا بان لفظ الامر قد ثبت انه موضوع بازاء الصيغة مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه على ما هو المشهور من انه حقيقة في الصيغة

[illegible]

فلو كان الذم باعتبار ان الصيغة كانت مقرونة بالقرائن الدالة على الوجوب لم يحسن ترتيب الذم على مجرد
الامر بل كان الواجب ان يذكر ما هو مناط الذم الا ترى ان من غاب غلامه على مخالفته في اخذ شي
من داره فانما يذم بان كان قد نهاه عن ذلك لكنه لم ينه الغلام عن دخول تلك الدار بل اذن فيها لوعا
بان قال ما منعك على ان دخلت هذه الدار ووضعت قدمك فيها لعد كلامه هذا سخيفا قبيحا
وكذلك لو نهاه عن الدخول عليه وقت كون جماعة مخصوصين عنده فخالف فعاتبه بان قال لما
بالك تدخلت على الدخول الى كان خارجا عن القانون العرفي للتكلم بل العرف قاض بوجوب الكلام
على منشا الذم ومناطه ولا يخفى انه على هذا يكون الاية الشريفة في الحقيقة دليلا على كون
المركب من الهمزة والميم والراء للوجوب وانما يثبت كون الصيغة له بضميمة ما ثبت في الخارج من كون الامر
حقيقة في الصيغة المطلقة وعلى هذا فاحكى نقل انه كون الصيغة له ولعلها العمدة في هذا الباب
غير مذكورة وهو بعيد جدا وثانيا بان المراد بلفظ الامر هو الصيغة هناك والذم على مخالفتها
دال على استعمالها في الوجوب والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه مع انه لا حاجة الى التمسك بالاية
فان استعمال الصيغة الامرية في الوجوب مما لا ريب فيه وعلى تقدير الحاجة اليه الشواهد على ذلك التي هي
اظهر من هذه الاية فوق حد الاحصاء نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وامثال ذلك اولا
منع كون الاصل في الاستعمال الحقيقة سيما فيما تعدد المستعمل فيه وثانيا انه معارض باستعماله
في الندب وغيره من المعاني والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني احتمال كون الامر الاعلى الحقيقة
في لغة الملائكة او عرفهم دون عرف عصر النبوة واتحاد اللغتين غير ثابت والجواب عنه اولا ان الظاهر
من قوله تعالى اذ قال ربك للملائكة اسجدوا فسجدوا الا ابليس الى ان خطاب الملائكة انما وقع
باللغة العربية فان ظاهر الحكاية بالقول انما هو النقل باللفظ واذا كان الخطاب باللغة العربية
نقول كون الامر العربي حقيقة في الوجوب في عرف الملائكة يقتضي كونه حقيقة فيه في عرف عصر النبي
لاصالة عدم النقل وثانيا بما ذكره بعض الاعاظم من ان حكاية احوال كل لسان لاخرين انما يعم الحكيم
اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الاخرين ويستعمل الحقيقة في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم

هذا كلامه وحاصله ان العادة الجارية من الحكماء في حكاية حال الماضين رعاية عرف المخاطبين
مضافا الى ان الحكمة في التعليم والبيان تقتضي ذلك فحمل الكلام على عرف المحكي عنه لا المحكي له خلاف
الظاهر لا يصار اليه الا بدليل الثالث احتمال كون التوبيخ على الاستكبار وفيه ان التوبيخ معلق
على الترك دون الاستكبار الرابع منع كون الاستفهام توبيخيا لاحتمال ان يكون تقريريا ويكون المقصود
اقرار ابليس بالاستكبار وهذا انما يتم اذا كان الامر للندب كما يشهد به جواب ابليس انا خير منه فان الجواب
لا يناسب التوبيخ وقوله تعالى فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج وكذا فاستكبر وكان من الكافرين والجواب
عنه اولا ان الاستفهام التوبيخي اكثر من التقريري سيما في كلام الملك العلام والحمل على الاكثر راجح وثانيا
ان الاستفهام التقريري انما يعقل فيما اذا احتمل المخاطب بفتح الطاء كون المستفهم بكسر الهاء
جاهلا ولا يحتمل ابليس ذلك في حق الله تعالى اللهم الا ان يقال يعقل ذلك فيما اذا كان المخاطب
غافلا عن علم المستفهم ويمكن كون ابليس غافلا عن ذلك حين الاستفهام وثالثا ما ذكره بعض
الاعاظم من ان الاستكبار من ابليس لعنة الله عليه ليس على الله عز وجل بل على ادم فيرجع بالنسبة الى الله
تعالى الى محض المخالفة التي هي الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحسد والعصبية
وهذه شي انما يعلم من تتبع ما نقد في عداد المقربين فافهم هذا كلامه وفيه في كلامه مضطرب على
ان يكون مفعولا لقوله يعتد وحاصله ان المنافي لكون الاستفهام تقريريا الاعتراف بالتقصير
وفيه منع ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب وليس المراد من التهديد المذكور ما هو
احد المعاني المستعمل فيها صيغة الامر نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم كما توهمه الفاضل الشيرواني فان
التهديد بالمعنى المذكور انما يكون تهديدا على المنهي عن مخالفة الامر فيكون الاية دليلا على لزوم مخالفة
الامر ومقتضاه كون الامر للحرمة وهذا كما ترى ظاهر الفساد وقد اعترض على الاستدلال بالاية بوجوه الاول
ان الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر
للوجوب وهو عين المتنازع فيه وبعبارة اخرى اعادة المدعى في الدليل وبعبارة اخرى مستلزم

للدور والجواب عنه اولا بما ذكره السيد الخليفة بقوله لا يخفى ان مناط الاستدلال ان الاية تدل على
التهديد على مخالفة الامر والتهديد لا يكون الا على مخالفة الواجب وما ذكره المعترض بظاهره ليس
داخلا في شي من المقدمتين فكانه استنبط دلالة الاية على التهديد من لفظ الامر وظن ان دلالته
عليه يتوقف على كون هذا الامر للوجوب فمنع ذلك يرجع الى منع دلالة الاية على التهديد ولا يخفى
فساد ما ظن هذا كلامه ولعل وجه حكمه بفساد ما ظن احتمال كون التهديد مدلول السياق
لا صيغة فحذر ليكون مستلزما للدور ويحتمل ان يكون مراد المعترض منع دلالة الاية على التهديد
وان غاية ما تدل عليه انما هو كون مخالف الامر مامورا بالحذر الى اخر ما ذكره وثانيا بما ذكر
في المعالم من ان هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب اوابا حته
ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو
لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله تعالى سبحانه واذا ثبت وجود
المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب هذا كلامه واورد
على قوله لا معنى لندب الحذر واباحته بان هذا مسلم بالنسبة الى العذاب المحقق وقوعه على تقدير
عدم الحذر واما بالنسبة الى العذاب المحتمل على تقدير عدم الحذر فغير مسلم بل مثل ذلك كثير
الوقوع في الشرع مثل ندب ترك الطهارة من الماء المشمس للحذر عن البرص المحتمل وندب ترك
الشرب للحذر عن احتمال الضرر بمشاهدة التناقض فيما نحن فيه نقول ان الامر مشترك بين الوجوب والندب
لفظا او بينهما وبين غيرهما او حقيقة في غير الوجوب او مشترك معنوي بين تلك المعاني ويستعمل في
الوجوب اما بقرينة الاشتراك او المجاز فالمخالف للاوامر كلها بناء على عموم الامر يحتمل ان
يخطي ويخالف امرا كان مستعملا في الوجوب بقرينة بل يخالف اي امر كان يحتمل في حقه
هذا الخطاء والسهو فلهذا ندب الحذر عن المخالفة لاحتمال العقاب ولو مرجوحا واورد
على قوله ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي بان احتمال المقتضي للعذاب كاف في
حسن الحذر ولا يقتضي تحققه وتيقنه والاحتمال يتحقق في صورة الاشتراك والمجاز كما مر ولا

يخفى ان كلا من الايرادين مدفوع اما الاول فاما اولا فلان في صورة القطع بكون الامر للوجوب
لا قطع ولا ظن بالعقاب لاحتمال العفو بوعده تعالى للعفو عن ذنب من يشاء ولاحتمال وقوع
التوبة المسقطة للعقوبة واما ثانيا فلان مع ثبوت الوجوب يجب الحذر عن مخالفة الامر
ولا معنى لندبه ومع عدمه نقطع بعدم العقاب والا لزم القبح على الله تعالى ومع القطع بعدم العقاب
لا معنى لندب الحذر فظهر ان ما ذكر في المعالم انه لا معنى لندب الحذر كلام متين وجوهر ثمين
واما الثاني فلتسليم كفاية احتمال العذاب في حسن الحذر لكن احتمال العذاب يقتضي ثبوت
الوجوب اذ مع عدم ثبوته نقطع بعدم العذاب وقد نبه السيد الخليفة على هذا فقال عند قوله انما
يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اي عند قيام المقتضي وان كان مقتضيا لاحتمال العذاب
وليس مراده ان حسن الحذر يستلزم قيام المقتضي للعذاب القطعي البتة حتى يكون في محل المنع ولا
يخفى ان قيام مقتضي احتمال العذاب كاف في كون الامر للوجوب اذ احتمال العذاب منفي على تقدير
عدم الوجوب لقبح الظلم على الله تعالى فلا تغفل لا يقال مثل ما ذكرت من ان احتمال العقاب لا يتصور
بدون الوجوب وارد في مثل ترك الطهارة بالماء المشمس لاحتمال البرص لانا نقول العقاب
فعل الله تعالى ولا يحتمل صدوره عنه تعالى الا على ترك الواجب وفعل الحرام بخلاف البرص وامثاله
مما ورد في الشرع احتمال ترتبه على ترك المندوبات وفعل المكروهات فانه ليس فعل الله تعالى حتى
يصح ترتبه على غير الحرام وترك الواجب فربما ترتب على بعض المكروهات او ترك المندوبات على بعض الامراض
بناء على علاقة ذاتية بينهما ثم لا يشكل هذا في مثل رواية فرق الشعر مما يترتب عليه العذاب الاخروي
من الفرق بمنشار النار وامثاله وقد ذكرها تاويلات اخرى في مظانها على تقدير صحة الرواية هذا
كلامه والعجب من السيد الخليفة حيث اورد الايرادين وتنبه للجواب عن الثاني ولم يتنبه للجواب عن الاول
مع ان ماخذ الجوابين واحد فكانا يتضمنان من تنبهه واحد ثم العجب من الفاضل الشيرواني
حيث اجاب عن الايرادين بكون الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلما تحقق وجوب في الجملة ثبت
كون الكل حقيقة في الوجوب لانه معارض بانه لما تحقق ندب في الجملة ثبت كون الكل حقيقة لكون الاشتراك

ولعل المراد بخلاف الاصل على انه لا حاجة الى التمسك بالاية في اثبات كون الامر للوجوب الثاني ان دعوى
المستدل هو ان الاية وقعت تهديدا بالنسبة الى المخالف وهو لا يقتضي سبق كون الوجوب معلوما و
مفهوما للمهدد بل ربما كانت نفسه قرينة للايجاب واعلاما بكون المراد من الاوامر السابقة هو الايجاب
بخلاف الذم فانه يقتضي سبق العلم بالايجاب اذ لو لم يعلم المخاطب كون المامور به واجبا وتركه
لم يفعل قبيحا لان القبيح انما يكون قبيحا بشرط العلم بقبحه والقدرة على الفعل والترك ولهذا
لا يقبح صدور القبيح عن غير العالم او عن المضطر ولا شك انه على تقدير عدم كون الامر حقيقة في الوجوب
لا سبيل للمكلف الى العلم بوجوب المامور به الا بالقرينة والاصل انتفائها واما التهديد فانه
يكون نفسه قرينة الا ان يدعى وجوب اقتران القرينة بما هو محتاج الى القرينة وهذا التهديد منفصل
عنه والاصل انتفاء القرينة السابقة هنا ايضا لكن لا يخفى ان هذا انما يتم لو ثبت عدم جواز
تاخير البيان عن الخطاب ولم يثبت والجواب عنه ان تعليق التهديد واستحقاق العقاب على مجرد
مخالفة الامر يشعر بكونها علة ومناطا لذلك بل في مخالفة الامر المقرون فلو كان الوجوب مستفادا بالقرينة لم
يكن مجرد مخالفة الامر مناطا لذلك بل مخالفة الامر المقرون بالقرينة الدالة على ارادة الوجوب مناطا له الثالث
انه يحتمل ان يكون التهديد لمخالفة الامر باعتبار شيء اخر غير مخالفة الامر ويظهر الجواب عنه مما مر في الجواب
عن الثاني الرابع انه يحتمل ان لا يكون صيغ الاوامر الصادرة قبل نزول هذه الاية حقيقة في الوجوب
ولا يراد منها ايضا الوجوب مجازا بل يكون المراد منها الاستحباب او الاباحة او غيرهما من المعاني ويكون
الاية دالة على ان الحكم الالهي حين نزول الاية في الاوامر السابقة عليها الوجوب ويكون الحكم قبله
غيره وح ولا يكون الاية دليلا على كون الصيغ حقيقة في الوجوب ولا قرينة على كون المراد منها
الوجوب مجازا ويؤيده انه لو كانت قرينة عليه لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة في الاوامر المحتاج
اليها قبل نزول الاية الشريفة ويمكن الجواب عنه بما مر في الجواب عن الايراد الثاني وبان الحمل على هذا
الاحتمال مستلزم للنسخ المخالف للاصل الخامس انه يحتمل ان يكون المراد بمخالفة الامر حمله على ما يخالفه
بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره والجواب عنه اولا ان المتبادر الى الفهم من المخالفة

هو

هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند
اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وثانيا ان المخالفة متعدية بنفسها فتعديتها بعن لا يصح
بدون تضمين معنى في المخالفة والظاهر ان المعنى المضمن هو معنى الاعراض او التولي وهذا المعنى انما يناسب
كون المراد من المخالفة هو ترك الاتيان والامتثال دون الحمل على خلاف ما هو له السادس ان الاية
متضمنة معنى الاعراض بتقريب ما تقدم ويكون مقتضى الاية ان تارك الاتيان والامتثال على جهة الاعراض
مستحق للمؤاخذة والعقوبة وهذا لا يدل على كون الامر للوجوب وانا نسلم انه لو كان مقتضاها ان مجرد ترك
الامر يوجب استحقاق العقوبة فانه قبل منع التضمين المشار اليه بل نقول ان التعدية بعن هنا من باب
اعطاء الشيء حكم شبيهه فنقول ان المخالفة شبيه التحول والانتقال والتجاوز فكما تتعدى هذه بعن
تتعدى المخالفة بها ايضا قلت ان احتمال التضمين هنا كاف في رد الاستدلال بالاية ولا ينافيه
احتمال كونه من باب اعطاء الشيء حكم شبيهه فان اجيب عن الوجه الثاني من الجواب عن الاعتراض الخامس
وعن الاعتراض السادس بانهما انما يتمان لو تعين تعلق عن بالمخالفة وهو ممنوع لاحتمال تعلقه بحذرهم
قلت ان تعلقها بيحذرون خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل على ان احتمال تعلقها بالمخالفة
كاف في مجاهدة الاعتراض السابع انه يمكن ان يكون كلمة او للتقسيم لا للترديد فيكون المعنى ان
المخالف للامر يحتمل ان يصيبهم اما الفتنة او العذاب بمعنى ان بعضهم يصيبه الفتنة وبعضهم
يصيبه العذاب ويمكن حمل الاول على افات الدنيا ومصائبها بقرينة مقابلته للعذاب الذي هو
مصيبة اخروية وقد تقرر عندهم ان الافات الدنيوية وعقوباتها قد تصيب تارك المندوب كما في
ترك الاذان والجماعة مثلا فالاية لا تنفي الاشتراك بين الندب والوجوب وتخصيصها في الندب بالقرينة
ويكون التقسيم ناظرا اليه والجواب عنه اولا ان حمل كلمة او للتقسيم وجعل ما كان تاركه من الاوامر
مستحقا للعقاب الاخروي حقيقة في الوجوب وما كان تاركه منها مورد الافة الدنيوية حقيقة في
الندب مستلزم للمصير الى ما لم يقل به احد وهو كون بعض الاوامر والصيغ حقيقة في الوجوب وبعضها
الاخر حقيقة في الندب بل الاقوال فيهما على نهج واحد فمن قال بكون صيغة حقيقة في الوجوب قال

بذلك في جميع الصيغ ومن قال بكون صيغة حقيقة في الندب قال بذلك في جميعها وهكذا وثانيا
انه لا وجه للتقسيم هنا باعتبار حمل الموصول او الامر في الاية الشريفة على العموم وح يستلزم الحمل
على التقسيم استحقاق تارك كل امر العقاب الاخروي والافة الدنيوية ويلزم من ذلك كون كل امر
للوجوب والاستحباب وهذا كما ترى ظاهر الفساد فيتعين حمل كلمة او على الترديد وثالثا ان
ورودها على تقدير حملها على التقسيم فان ظاهر الترديد كون كل من الشقين المردد فيهما محتملا في
نظر المتكلم او المخاطب او في نظرهما فيلزم من حملها هنا على الترديد كون كل من استحقاق العقاب
الاخروي والافة الدنيوية محتملا في مخالفة كل امر وهذا انما يتم على تقدير كون صيغة الامر مشتركة
بين الوجوب والندب فان قلت يكفي في الترديد مجرد الامكان العقلي ولا يعتبر فيه الاحتمال
كما في كل عدد اما زوج او فرد قلت اولا ان الظاهر من الترديد عرفا انما هو الاحتمال والحمل على مجرد
الامكان حمل على ما هو خلاف الظاهر وثانيا ان كفاية الامكان في ذلك لا يدفع الاعتراض بل
يؤكده ويشيده لاحتمال ان يكون الترديد باعتبار امكان كون الصيغة الامر حقيقة في الوجوب
وهذا لا ينافي كونها حقيقة في الوجوب مجازا في الندب فليتامل الثامن ان قوله تعالى في الاية
عن امره مطلق فلا يتم والمدعى افادة الوجوب في جميع الاوامر والجواب عنه اولا عدم القول بالفصل
بين صيغ الاوامر فمن قال في صيغة بكونها حقيقة في الوجوب قال بذلك في سائر الصيغ وثانيا
انه يكفي في اثبات العموم كون الموصول للعموم لسراية عموم الموصول الى الصلة اذ يصير حاصل الكلام
ان كل مخالف للامر مامور بالحذر ويدخل مخالف كل امر في عموم كل مخالف للامر بل لو كان عن امره للعموم
لكان قادحا في اثبات المدعى اذ يصير حاصل المعنى ان كل مخالف لكل امر مامور بالحذر وهذا
لا يفيد كون كل صيغة حقيقة في الوجوب وهذا واضح وثالثا ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان
حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر ورابعا ما قيل
ان اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو ونحو ذلك بجواز الاستثناء
منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني ويرد على

الوجه

الوجه الثاني والرابع انه لا ريب في كون عموم الموصول او عموم الامر مخصصا لان بعض اوامر الله
تعالى مستعملة في الندب اتفاقا وحيث كانت الاية مخصصة فلا تدل على كون جميع الصيغ حقيقة في الوجوب
فائدة ينبغي التنبيه عليها وهي ما ذكره السيد الخليفة فقال ربما يشكل ظاهر الاية بان المخالفة
بعد وقوعها كيف يمكن الحذر عن العذاب المترتب عليها الذي استحقه فاعلها بفعلها وما
معنى الامر بالحذر منه الا ان يقال ان الحذر عن العذاب ممكن حال المخالفة وبعدها بايقاع
عدم المخالفة بدل المخالفة في الزمان الذي وقعت فيه المخالفة وانما الممتنع الحذر بشرط المخالفة
في زمان المخالفة كما في تكليف الكافر بالاسلام وفرضه في حالة الكفر ولا يبعد ايضا ان يقال
ان امر فليحذر هنا للتعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله او التهكم اشارة الى انهم لا يقدرون على الحذر بعد
المخالفة ووجه الاستدلال بها اقوى او يقال ان المراد بالحذر عن العذاب صار كناية عن كون
المقام مقام العذاب بناء على مقارنته له غالبا فيما امكن وليس الغرض حصول الحذر منهم
ويحتمل ان المراد بالذين يخالفون الذين يريدون المخالفة ولم يقع بعد منهم المخالفة ولا شك
انه يتصور منهم الحذر عن العذاب المترتب على المخالفة بان لا يفعلوا المخالفة فلا يحصل لهم العذاب
ولا يخفى بعد هذا الكلام ويرد على الجواب الاول الذي ذكره انه لا يكفي في التكليف الامكان
الذاتي بل يعتبر فيه الامكان الوقوعي وهو في الحذر عن العقاب بعد وقوع مخالفة الامر منتف
ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان ظاهرها ورود الذم على ترك المامور به
واحتج على القول الثاني بوجهين الاول النبوي اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة
انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب وفيه منع رده الى مشيتنا بل انما رده
الى استطاعتنا الثاني ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة الامر اعلى رتبة
السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما
فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب عنه اولا بان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت
بل صرح بعضهم بعدم صحته وثانيا بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل على

ايضا لان صيغة افعل غير موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه
لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤل القبول ولعل مراد
المجيب من الجواب الثاني ان الامر يدل على الطلب الحتمي الذي هو الوجوب لغة سواء سمي وجوبا او
ايجابا ولا يدل على كون الفعل بحيث يستحق تاركه العقاب سواء سمي وجوبا او ايجابا وهذا المعنى
هو المراد من الوجوب الدائر في السنتهم وليس المراد الفرق بين الايجاب والوجوب وجعل الامر دالا
على الاول دون الثاني ثم عبر عن الوجوب المجيب عن المعنى الاول بالايجاب وعن المعنى الثاني الذي هو اخص
من الاول بالوجوب اتفاقا لا لتوقف المطلوب عليه واصله لاشتهار لفظ الوجوب في الثاني دون الاول
اذ الشهرة انما حصل في ضمن لفظ الوجوب واما الايجاب فهو باق على معناه الاصلي ولم يشتهر اشتهار
الوجوب في المعنى الثاني وبذلك اندفع ما اورد على الوجه الثاني من الجواب الاول من ان المدعى ثبوت الوجوب
لغة فقول المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع لا وجه له وايضا الظاهر من كلامه الفرق بين الوجوب والايجاب
والحال انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار وعدم ما يقال في المقام انه لا فائدة في التزام دلالة السؤال على استحقاق
الذم على الترك وكون ترتب الذم مدلول لفظ افعل مطلقا اذ الدلالة على الشيء غير ايجاد ذلك
الشيء وتحصيله في الواقع وغير مستلزم له والفرق بين دلالة اللفظ على الشيء وبين تحصيله وايجاده في
الواقع واضح لا ينبغي الخلط بينهما واورد عليه بان الاخبار يمتنع تخلف المدلول عنها فلا يتخلف
كون الشيء متمنى عن تمنيه وكونه مامورا به ومنهيا عنه عن الامر به والنهي عنه فالامر لو كان مدلوله
استحقاق الذم على الترك لم يمكن تخلفه عنه فالصواب الاقتصار على عدم دلالته على الوجوب بالمعنى
المذكور وانما يدل على الوجوب بمعنى الطلب الحتمي ولو ترتب عليه الذم في الواقع او لاجمه القائل
بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب
كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز واجاب بعضه في المعالم بان
المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة

انه

انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل
المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم على تقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان
استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون
استعماله فيه منهما استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة
ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالمجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر
المشترك لانه في الاول اختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما
باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر
على الثاني فيتساويا وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فهو على غاية الندرة و
الشذوذ واين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين والمشاهدة واذا ثبت ان المجوز اللازم على
التقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق انتهى كلامه رفع مقامه واعترض على قوله
لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز الى اخره بان المستدل ان يقول انما يثبت استعماله
فيهما مطلقا وهو لا يستلزم كونه مجازا فيهما على تقدير وضعه للقدر المشترك ولم يثبت استعماله في
كل واحد من الخصوصيتين حتى يلزم المجاز في استعماله في الفردين من حيث حصول الكلي فيهما واتحادهما
مع الكلي وانما علمت الخصوصية من دليل خارج ومثل هذا الاستعمال في الفرد ليس مجازا كما صرح به المحققون
واجيب عنه بانه لا بد من التزام استعماله في كل من الوجوب والندب بخصوصه للاتفاق الكل على استعمال
الافعال في الجزئيات سواء كان الوضع والموضوع له فيهما عاما كما هو احد القولين فيهما او الوضع عاما
والموضوع له خاصا كما هو القول الاخر ولشهادة الوجدان بان المراد من الاوامر الطلب الخصوص
الجزئي القائم بنفس المتكلم لا المفهوم الكلي وفيه اولا ان الخلاف في كون الموضوع له في الافعال خاصا
او عاما والوفاق على استعمالها في الجزئيات انما هو باعتبار النسبة الماخوذة في معاني الافعال
لا باعتبار سائر المعاني الماخوذة فيها من الحدث والزمان والطلب ونحو ذلك فجعل استعمال صيغة
الامر في خصوص الوجوب والندب مبنيا على ذلك ظاهر الفساد وثانيا ان جعل استعمال صيغة الامر

في خصوص الوجوب والندب والمصير الى كونه مجازا فيهما على تقدير وضعه للقدر المشترك مبنيا على الوفاق
المذكور لا يتم على مذهب المجيب وهو صاحب المعالم حيث ذهب الى كون الوضع في الافعال والحروف
ونحوها عاما والموضوع له فيها خاصا اذ على البناء المذكور لا يكون الاستعمال في خصوص المعنيين
على مذهبه مجازا بل حقيقة وثالثا ان الاتفاق على استعمال الافعال ونحوها في الجزئيات
على القولين لا يقتضي استعمالها في خصوص الوجوب والندب لتحقق الاتفاق على استعمالها في جزئيات
المعنى الملحوظ حين الوضع فان كان مطلق الطلب كان المستعمل فيه جزئيات ذلك المعنى من حيث
هي جزئياته فيجب ان يستعمل في هذا الطلب الخاص وذاك الطلب الخاص وهكذا وح لا يلزم
من الاتفاق المذكور استعمالها في خصوص الوجوب والندب ثم ما ذكره من شهادة الوجدان بكون
المراد من الصيغ الطلب الجزئي فهو كلام متين بناء على ان الانشائيات توجد مدلولها ولا تامل في ان
المدلول الموجود حين التلفظ امر شخصي خاص لكن يرد عليه ان هذا لا يستلزم الاستعمال في خصوص
الوجوب والندب بالتقريب المتقدم في الايراد الثالث على الجواب عن الاعتراض ثم انه نقل عن
صاحب المعالم انه قال قوله ان وقع فهو على غاية الندرة والشذوذ اشارة الى ما يقال انه قد يوجد من حيث ان
الطالب اذا لم يكن غافلا عن تركه فاما ان لا يريد المنع منه او يريده والاول هو الندب والثاني
الوجوب واما يتصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة من الترك وحيث ان الغالب في مباحث
الامر على اوامر الشارع فغرض الاستعمال في القدر المشترك غير معقول فتامل انتهى قال
الفاضل الشيرواني ولعل وجه التامل انه فرق بين ارادة المنع وعدمه في الضمير وبين
ارادة افادته من اللفظ واللازم لغير الغافل هو الاول وملزوم الاستعمال هو الثاني والاشتباه
انما نشا من الخلط بين الارادتين فتامل ثم السيد على اشتراكها لغة بين الوجوب والندب
استعمالها فيهما وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه مع منع الاصل المذكور ان ما مر
من الادلة دالة على كونها مجازا في الندب وحجته على كونه حقيقة في خصوص الوجوب في
العرف الشرعي حمل الصحابة اوامر الكتاب والسنة على الوجوب من دون نكير واستدلالهم بها

على الوجوب في مناظراتهم من دون انكار من خصمائهم لدلالتها عليه واجماع الامامية على ذلك
وفيه ان ذلك من جهة كونها حقيقة فيه لغة بخصوصه فهذا يؤكد الحق ويؤيد مذهب الذاهبين
الى التوقف انه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل
اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم والتواتر
والعادة تقضي بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان
الواجب ان لا يختلف فيه وفيه منع انحصار الدليل في العقل والنقل لاحتمال كونه
مركبا منهما ومنع اطلاق عدم افادة الاحاد العلم لافادة المحفوف بالقرائن منها
العلم ومنع عدم حجية الظن لقيام الدليل القطعي على اعتباره في اللغات ومنع انحصار
النقل في الاحاد والمتواتر فان هنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها
الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود عند الاطلاق ومنع
قضاء العادة بلزوم اطلاع كل من يبحث عن المتواتر عليه حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة
اشياء استعماله فيها على حذو ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين و
الجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلث وهو الاذن كحجة من قال انه لمطلق
الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها حجة من زعم انها مشتركة بين
الامور الاربعة بنحو ما تقدم في حجة الاشتراك بين اثنين والجواب الجواب وهنا امور ينبغي الاشارة
اليها والتنبيه عليها الاول قال في المعالم يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة
عليهم السلام ان صيغة الامر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي
احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التمسك في اثبات وجوب
امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام هذا كلامه وتبعه في ذلك جمع ممن تاخر عنه واعترض على ذلك بوجوه منها
منع مساواة المجاز المشهور للحقيقة والتحقيق ان دعوى مساواتهما او رجحان المجاز او رجحان
الحقيقة على الاطلاق غير سديد بل المرجع في ذلك العرف فرب حقيقة يقدمها اهل العرف على

المجاز المشهور كما نحن فيه فانهم يحملون الصيغ المجردة عن القرينة على الوجوب مع اطلاعهم على شيوع
استعمالها في الندب وهذا هو السر في حمل العمومات على العموم مع فقد الدليل على التخصيص مع شيوع
التخصيص في العموم مبلغا قيل فيه ما من عام الا وقد خص ورب مجاز مشهور يقدمها اهل العرف
على الحقيقة كما في اضربه عشرة سياط فان ارادة اضربه عشر مرات ولو بسوط واحد ارادة المعنى
المجازي ويقدمها اهل العرف على ارادة المعنى الحقيقي وهي ارادة اضربه بعشرة اسياط فان قيل هذا
خرق للاجماع المركب لانحصار القول في المسئلة في ثلثة تقديمه عليها مطلقا وتقديمها
عليه مطلقا والتوقف وهذا التفصيل قول رابع قلت اولا نمنع بلوغ هذه الاقوال حد
الاجماع المركب بحيث يكون المصير الى قول اخر خرقا للاجماع المركب وثانيا ان مرادهم بالاقوال
انما هو الاقوال في المسئلة بحسب المسئلة كما في سائر المسائل الاصولية فمعنى القول بتقديم الحقيقة
على المجاز الراجح ان الاصل يقتضي ذلك ولا ينافي ذلك المصير الى خلافه في مورد خاص لدليل
خاص وقس على ذلك الحال في قولين اخرين ومنها ان ذلك الشيوع انما حصل بملاحظة مجموع
روايات مجموع الروايات عن مجموع الائمة عليهم السلام والذي يضر انما هو الشيوع بالنسبة الى
كل واحد واحد ومنها النقض بالعام والفاظ محل النزاع في الحقيقة الشرعية على القول بنفيها
حيث شاع التخصيص في الاول والاستعمال في المعاني الجديدة في الثاني مع انه يحمل الاول على العموم
مع فقد الدليل على التخصيص والثاني على المعاني اللغوية مع فقد الدليل على ارادة الشرعية ومنها
انه ان اريد تحقق ذلك الشيوع في الادلة المعتبرة من الكتاب والسنة ففيه منع واضح وان اريد تحققه
في مجموع الادلة المعتبرة وغيرها كالاخبار الضعاف ففيه ان هذا الشيوع ليس مستندا الى استعمال
صيغة الامر في الندب بل الى ما دل على جواز التسامح في ادلة السنن والكراهة من العقل والنقل
وهو لا يستلزم الاستعمال بل ولا الارادة ومنها انه سلمنا ان شيوع استعمال صيغة الامر في الوجوب
يقتضي التوقف في حملها عليه ولكن يختص بصورة فقد الدليل على لزوم حملها على الوجوب والدليل
عليه وهو اجماع الامامية كما حكاه المرتضى موجود هنا ويدل عليه ايضا ما رواه الشيخ الصدوق محمد بن علي

ابن

ابن بابويه في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلوة
في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان
تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله
عز وجل فليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر
فقال عليه السلام اوليس قد قال الله تعالى في الصفا والمروة فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح
عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله عز وجل ذكره
في كتابه وصنعه نبيه صلى الله عليه واله وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي صلى الله عليه واله وذكره الله تعالى ذكره في
كتابه الحديث وهو كما يدل على عدم شيوع الصيغة في كلام الائمة الى حد لزوم التوقف يدل على كونها
حقيقة في الوجوب ومنها ان كون اللفظ مجازا مشهورا في معنى انما يوجب التوقف في حمله عليه
او على المعنى الحقيقي اذا شاع استعماله في المعنى المجازي بلا قرينة لفظية او حالية وعلم ارادته
من دليل خارج واما اذا شاع استعماله فيه بقرينة وفي المعنى الحقيقي بدونها فيحمل المجرد عن القرينة
على الحقيقة وان كان اصل الاستعمال في المعنى المجازي اكثر فان ارادة الحقيقة في المجرد اكثر
من ارادة المجاز فيه فاصل الحمل والكثرة معا تقتضيان بارادة الحقيقة هنا وهذا هو السر
في بنائهم على حمل الالفاظ العامة اذا لم يثبت مع بلوغ شيوع التخصيص غايته مع مصير جماعة
الى ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة تخصيصها ومصير طائفة الى التوقف في ذلك ونحن نقول
ان كون صيغة الامر بالاضافة الى الندب من قبيل القسم الاول اول الكلام لكن لا ينفع هذا طالب الاثر
لابد من اثبات كونها من قبيل القسم الثاني لاثبات لزوم حملها على الوجوب في المجرد عن القرينة
ولا ينفع احتمال كونها منه فان ثمر الاحتمال انما هو التوقف وهو عين مطلوب صاحب المعالم
ودعوى ان كون الاصل الحقيقة يقتضي كونها من قبيل القسم الثاني مدفوعة بمنع ثبوت
الاصل الى هنا وبمعارضتها باصل عدم القرينة مع الاستعمال في المعنى المجازي ودعوى ثبوت
المثبتة شيوع استعمالها في الندب بلا قرينة كما ترى الثاني ان تستعمل الجمل الخبرية الموضوعة للاخبار

عن وقوع شيء في الخارج في طلب ايجاد الفعل كما في قولهم المؤمنون عند شروطهم وكما في الخبر اذا زالت
الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعا وقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
وكما في هذه قبل هذه وكما في الاخر وكما في الاخر كل غسل قبله او بعده وضوء وكذا تستعمل الجمل
الخبرية المنفية الموضوعة للاخبار عن نفي الشيء عن الشيء في الخارج في طلب ترك الفعل وقد اختلفوا
في ظهور الاولى في الوجوب والثانية في الحرمة فاثبته جمع من المحققين ظهورهما فيهما وتوقف فيه
جماعة والصواب الاول لكون الوجوب والحرمة اقرب الى معناهما الحقيقي من مطلق الطلب
ومن الطلب الاستحبابي بل ربما يدعى شيوع استعمال الجملة الخبرية المثبتة في الوجوب قال البهائي
على ما حكي عنه المستفاد من كلام محققي علماء المعاني ان دلالتها في ذلك المقام على الاهتمام
بالطلب والاعتناء بالامتثال اشد واكد من دلالة الامر الصريح عليه الا ترى الى قولهم ان البلغاء
يقيمونها مقام الانشاء لحمل المخاطب بوجه اكيد ونهج لطيف على الاتيان بما طلب منه ويبعثونه
على عدم التهاون به كقولك لمن تحب تكذيبك تاتيني غدا مقام ائتني فتحمله بالطف
وجه على الاتيان لانه لو لم ياتك غدا صرت كاذبا بحسب الظاهر لكون كلامك في صورة الخبر الثالث
ظاهر الامر الوجوب المطلق العيني التعييني الاصالي النفسي وارادة غيرها كالوجوب المقيد والكفائي
والتخييري والتبعي والغيري خلاف الظاهر كارادة الندب واذا تعارض اثنان من هذه الامور
المخالفة للظاهر او اكثر منها فلابد من الرجوع الى المرجحات الداخلة او الخارجة والاخذ بالاحتمال
الراجح ومع فقد الترجيح فالحكم التخيير وصور التعارض متكثرة تستخرج بالتامل فتامل مسئلة في دلالة صيغة
الامر من جهة الدلالة على المرة او على التكرار او عدمها اقوال منها القول بكونها حقيقة في
طلب الماهية دون اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وهو المشهور وقد التزم اصحاب هذا
القول بسقوط الامر بفعلها مرة واما اختلفوا في حصول الامتثال بفعلها بعد الاولى
ثانيا وثالثا وهكذا ويكون فعلها في غير المرة الاولى موجبا للثواب خاصة وفيها الى
ولسقوط العذاب وفي عدم حصول الامتثال بفعلها في غير المرة الاولى على قولين اختار

اولها

اولها جماعة منهم صاحب المعالم وثانيهما جماعة اخرى منهم متاخر المتاخرين قالوا ثم
على الثاني ففي حرمة ما عدا الاولى مطلقا بناء على كون ما لم يرد عليه من الشرع دليل تشريعا
محرما او اباحته مطلقا بناء على عدم ذلك وعلى كون الاصل في المنافع الاباحة او حرمته
ان كان عبادة اتى به بقصد الامتثال للامر والا فهو مباح احتمالات اجودها الثالث و
منها القول بكونها حقيقة في التكرار ومدة العمر ان يكون قبل الاتيان بالمامور به مكون بمنزلة
اشتغال ابدا وعلى هذا ينبغي ان يكون الامتثال بجميع الافراد لا بكل فرد والمراد بالتكرار
التكرار الممكن عقلا او شرعا كما صرح به الامدي على ما حكي عنه فلا يلزم التكرار في زمان
يمنع من فعل غير المامور به مما يلزم فعله شرعا او عقلا لانه تكرار غير ممكن فلا يكون التكرار مانعا
من فعل غيره مما يجب فعله ومنها القول بكونها حقيقة في المرة وفي كون المراد منها الاتيان
بالمرة الاولى مع السكوت عما عداها فيحصل منعا ورخصة او كون المراد منها لزوم الاتيان
بالاولى والمنع عما عداها فيحصل الامتثال باتيانها في المرة الاولى ويستحق العقوبة باتيانها ثانيا
فيما عداها او كون المراد منها الاتيان بمرة لا يتعقبها فعلها مرة اخرى فيكون فعلها في ما عدا
الاولى كاشفا عن عدم الامتثال فيها احتمالات ثم على الاول يأتي الاحتمالات المذكورة في
القول الثاني من قولي القول بكونها لطلب الطبيعة ثم في كون المراد بالمرة الاتيان في زمان واحد
ولو كان المأتي به افرادا متعددة او كون المراد بها الاتيان بفرد واحد احتمالان ومنها
ومنها القول بكونها مشتركة بين المرة والتكرار ومنها القول بالتوقف في كونها للمرة او للتكرار
ثم ان حكم الاقوال وفوائدها ظاهرة فيما لو اوجد المكلف الافراد متعاقبة واما لو اوجدها
مجتمعة كما اذا قال المامور بالعتق لنذر او كفارة لعبيد المتعددة انتم احرار لوجه الله تعالى فاصلا
بذلك امتثال الامر بالعتق المتوجه اليه من جهة النذر او التكفير فيها يقال انه يحصل الامتثال
بفعل جميع الافراد على القول بكونها لطلب الماهية وهذا على القول الاول منه في غاية الظهور
واما على القول الثاني فلان المطلوب بالذات على هذا القول انما هو الطبيعة من حيث هي ولما

لم يكن اتيانها الا في ضمن افرادها تعلق الامر بافرادها من جهة المقدمة والتبعية فلو اتى بها المكلف في ضمن فرد واحد حصل الامتثال وسقط الواجب ولا وجه للامتثال عقيب الامتثال فلو اتى بها بعد ذلك في ضمن فرد لم يكن الفرد مطلوبا لا اصالة ولا تبعا وهذا بخلاف ما لو اتى بها في ضمن افراد متعددة في زمان واحد فانه يصير جميع الافراد التي اتى بها في زمان واحد مقدمة لفعل ماهية المامور به ومتعلق الامر بالتبع وتخصيص حصول الامتثال بفرد دون فرد ترجيح بلا مرجح وتخصيص بلا دليل وعلى هذا فلا يتعلق بشيء من العبيد المعتقة الولاء ولا الارث لاختصاصه بالمعتق تبرعا دون المعتق بسبب كالنذر والكفارة والعبيد كلها في الصورة المفروضة معتقة بسبب واما على الاحتمال الاول من القول بالمرة فيحصل الامتثال بواحد منها وكان الباقي معتقا تبرعا وافتقر تمييز المعتق بسبب عن المعتق تبرعا الى القرعة اذ دامت الحاجة الى التمييز من جهة الارث او جهة اخرى وبهذا تظهر الثمرة بين الاحتمال المذكور وبين القول الثاني من قولي كون الصيغة لطلب الماهية واما على الاحتمال الثاني منها فان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فلا يحصل الامتثال بشيء منها وان قلنا بجوازه حصل الامتثال بواحد منها وكان الباقي منهيا عنه وحيث افتقرنا الى تمييز المامور به عن المنهي عنه نميزهما بالقرعة فان قيل لا دخل لمسئلة جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه فيما نحن فيه فان محل النزاع في هذه المسئلة انما هو فيما اذا اجتمع الامر والنهي في فرد واحد وليس الامر فيما نحن فيه كذلك لتعلق الامر بالعتق بواحد والنهي عنه بغيره قلت النهي متعلق بعتق كل واحد فان عتق كل واحد صار سببا للزيادة على المرة فاذا كان الجميع منهيا عنه وكان واحد منه مامورا به لزم اجتماع الامر والنهي في ذلك الواحد ويرد على هذا اولا ان الفرق بين القول بكونها لطلب الطبيعة والقول بكونها لطلب المرة انما يتم لو كان المراد بالمرة الاتيان بفرد لا الاتيان في زمان واحد ولو كان المأتي به افرادا متعددة وكون المراد ذلك اول واحد الكلام وثانيا ان المثال المذكور انما يصلح مثالا

لمكان الكلام بصدده لو كان الاعتاق عبارة عن الفك المترتب على الصيغة لا عن نفس الصيغة وكونه عبارة عن الفك دون الصيغة اول الكلام فليتأمل وثالثا منع حصول الامتثال بجميع الافراد على القول الثاني من قولي كون الصيغة لطلب الطبيعة فان الفرد انما يتعلق به الامر بحكم العقل من جهة كونه مقدمة لحصول الطبيعة والقدر الذي يحكم العقل بوجوبه انما هو اقل ما يمكن ان يتحقق الطبيعة في ضمنه وهو الفرد الواحد فان الزائد عنه غير محتاج اليه في تحقق الطبيعة ولا فرق في ذلك بين اتيان الافراد مجتمعة او متعاقبة فحصول الامتثال انما هو بفرد واحد في حالتي الاجتماع والتعاقب ورابعا منع حصول عتق الجميع على القول بالمرة بقوله انتم احرار لوجه الله ان قصد به امتثال امر واحد بل يحصل عتق واحد من العبيد فان ما قصد به انما يحصل امتثاله بعتق واحد منهم وما لم يقصد به لم يحصل فان لكل امرئ ما نوى ومع فالحاجة الى القرعة انما هو لتمييز المعتق عن غيره لا التمييز المعتق بسبب من المعتق تبرعا وحيث كان المعتق واحدا في الصورة المفروضة فلا يكون فرق بين الاحتمال الاول والثاني من القول بالمرة ولا بين القول بجواز اجتماع الامر والنهي وعدمه على الاحتمال الثاني منه ويمكن القول بعدم حصول العتق لواحد منهم على كلا الاحتمالين اذ المفروض انه قصد بقوله انتم احرار لوجه الله امتثال الامر بعتق عبد واحد وهذا ليس عتقا لعبد واحد ومن هنا تبين الكلام في القول بكونها لطلب الطبيعة ان قلنا بكون الصيغة لطلب الماهية او لطلب المرة على تقدير تسليمه انما يتجه فيما يمكن صدقها على الواحد والكثير من افراده جميعا لا في الصورة المذكورة كالضرب والعتق واما ما لا يمكن صدقها على الكثير جميعا بل لا على الواحد كالاجلاد ونحوها فلم يكن بينه وبين القول بالمرة فرق واما تعميم حكم صدق الكلي على الكثير من افراده فخارج عن قانون العرف هذا ما ذكره بادنى تغيير في العبارة وسادسا ما اشار اليه في الجواب عنه الفاضل المذكور بقوله ان هذا انما يتم لو وجب ان يكون الامتثال بالمعين وهو مبان ذلك لان

الامتثال لو لم يجب ان يكون بالمعين لتوجه ان الواحد بالمعنى المقابل للكثير يتحقق عند تحقق المتعدد تحققا ابهاميا مترددا بين تلك الامور وكذا الماهية الكلية متحققة لما يتحقق الكلي الطبيعي فلم لا يجوز ان يكون بهذا المبهم المحقق في الصورتين مثلا لا بشيء من المعينات ويندفع بانه يبعد تعلق الولاء بجميع المعينات في الصورة المذكورة وتعلقه ببعض دون بعض ترجيح بلا مرجح فتعين عدم تعلقه بالجميع واما على القول بالمرة فيجب تعلق حكم نفي الولاء بالواحد المعين لبعد تعلق الامر بالواحد المقابل للكثير وتعلق حكم نفي الولاء بالكثير انتهى كلامه رفع مقامه وحاصل ما ذكره في الدفع انه يبعد كون عتق جميع العبيد المتكثرة المعينة بقصد امتثال الامر بالوفاء بالنذر او بالتكفير مثلا عتقا تبرعيا بل بحكم الضرورة والوجدان بان العتق المذكور في الجملة سببي يتعلق به نفي الولاء ولا فرق في ذلك بين كون الامر لطلب الماهية او لطلب المرة وبالجملة الحكم بكون عتق جميع العبيد المعينة في الصورة المفروضة تبرعيا بعيد بل خلاف الضرورة والوجدان واذا كان عتق العبيد المعينة في الجملة سببيا يتعلق به نفي الولاء ونقول ان تم عدم تعلق الولاء بشيء من العبيد المعينة على القول بكون الامر لطلب الماهية لان تعلق الولاء ببعض دون بعض ترجيح بلا مرجح وهذا بخلاف القول بكون الامر للمرة اذ يبعد المصير الى كون عتق جميع العبيد المعينة سببيا لا يتعلق به الولاء مع كون المامور به واحدا دون الماهية ودون الجميع وهذا واضح وعلى هذا فالمراد من قوله عدم تعلقه بالجميع عدم تعلقه لشيء من العبيد والمراد من قوله نفي الولاء بالكثير نفي الولاء بالجميع وسابعا منع عدم حصول الامتثال بشيء من الافراد على الاحتمال الثاني من احتمالات القول بالمرة على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لمنع اجتماع الامر والنهي فيما نحن فيه فان المامور به على هذا الاحتمال انما هو فرد واحد من الافراد التي اوجدها المكلف مجتمعة وليس هذا الفرد منهيا عنه بل المنهي عنه مجموعها لكونه هو الزائد على المرة دون كل فرد فرد فان تم وكيف كان فالمختار كون الامر لطلب الماهية ثم على المختار عدم

حصول الامتثال بغير المرة الاولى ثم على تقدير الاتيان بغيرها ينبغي الخروج عن شبهة القول بالتكرار احتياطا مع عدم غيبة الامتثال او ابرازها في صورة العبادة بل بعنوان محرمة ولا بعنوان الوجوب مباح لنا على المطلب الاول ان المتبادر من الصيغ طلب طبيعة الفعل والضرورة والتقييد بكل من المرة والتكرار من دون لزوم تناقض او تأكيد كقولك اضرب مرة او ابدا كما في ضبط الخروج المرة والتكرار عن حقيقة الفعل وهذا على القول بكون اسماء الاجناس موضوعة للماهية من حيث هي او كون المصادر الغير المنونة كذلك على ما ادعى الاجماع عليه السكاكي في غاية الوضوح لان الظاهر كون الافعال وسائر المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين ويمكن اتمام هذا الكلام على القول بكون اسماء الاجناس موضوعة للماهية المقيدة بقيد الوحدة لان المراد بالمرة انما هو الفرد الواحد المأتي به اول الازمنة واما المأتي في غيره فيصدق عليه الماهية المقيدة بقيد الوحدة ولا يصدق عليه في القول بكونها الطلب الماهية يأتي على القول بكون اسم الجنس للماهية المطلقة او المقيدة بقيد الوحدة ويصيرها بلا للقول بالمرة والتكرار على القولين وعلى المطلب الثاني ان المطلوب من الامر على هذا القول انما هو حصول الماهية فيحصل بحكم العرف والعقل في ضمن فرد واحد وحصولها مقتض لحصول الامتثال ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وما يقال من شهادة العرف بانه لو اتى الفصل ثانيا وثالثا لعد ممتثلا واتيا بالمامور به ففيه منع ذلك ومع شهادة العرف بخلافه انه لو بقي طلب بعد المرة الاولى فان كان ذلك بطريق الوجوب العيني فهو عين القول بالتكرار وان كان بطريق الوجوب التخييري من باب التخيير بين الزائد والناقص ففيه مع عدم احالة ذلك على القول المذكور انه لا يتعقل في اتيان الافراد متعاقبة اذ بمجرد حصول الماهية في ضمن الفرد الاول حصل الامتثال وبرئت الذمة وسقط الواجب فانتفى الطلب فلم يبق بعده امر وجوب حتى يتصف الزائد بالمرة بالوجوب وان كان بطريق الندب اذ لا اقل منه فيلزم استعمال الصيغة الواحدة في الوجوب والندب في استعمال واحد فان قيل لما كانت الماهية من حيث هي مطلوبة قبل اتيانها في المرة الاولى نقول بكونها مطلوبة بعده بمقتضى الاستصحاب فيكون

المرة الثانية وما فوقها مطلوبين من دون لزوم استعمال الامر في الوجوب والندب اذ ليس ذلك مستندا الى الاستعمال بل الى الاستصحاب وهو لا يستلزم الاستعمال وهذا واضح قلت او لا فلا تحقق الاتفاق على زوال المنع عن ترك الماهية الذي هو الفصل للوجوب بعد ايتانها في ضمن الفرد الاول لعل زوال الفصل يستلزم زوال الجنس فيلزم انتفاء مطلق الطلب الذي هو الجنس للوجوب وثانيا ان العرف قاض بانتفاء الطلب بعد الاتيان بالمرة الاولى ولا يعارض الاستصحاب المعلول العرفي للالفاظ وعلى الجزء الاول من المطلب الثالث ما يدل على حسن الاحتياط مع كون المقام من موارده وعلى الجزء الثاني منه ما يدل على حرمة البدعة مع كون المقام من مواردها وعلى الجزء الثالث منه ما يدل على كون الاصل في الاشياء النافعة الخالية عن امارة المضرة الاباحة وادلة سائر الاقوال والوجوه بيّن الفساد يعني فساد ظهورها عن يحتمّ تعرضها وليعلم انه اذا علق الامر على الشرط او الصفة نحو ان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فلا ريب في تكرره بتكرر الشرط او الصفة على القول بافادة الامر التكرار سيما اذا كان الشرط والوصف المعلق عليهما مفيدين للعموم نحو كلما كنت جنبا فاطهر واجلد كل زان وسيما اذا قلنا بافادة التعليق عليهما التكرار على القول بالمرة والتكرار اذ يتضاعف تكرار الامر بتكرر الوصف والشرط من الامر ومن تعليقه عليهما ومن كون المعلق عليه للعموم واذا انضم الى ذلك استفادة العلية من الشرط او الصفة صار وجوه استفادة تكرر الامر بتكرر الشرط والصفة اربعة واما على القول بكونه للمرة او للماهية فان كان المعلق عليه مفيدا للعموم وضعا او علم كونه علة ولو بمعونة القرينة الخارجية فلا ريب في تكرره بتكررهما ايضا ولكن الاخير مختص بالقول بافادة منصوص العلة العموم وان لم يكن المعلق عليه للعموم والعلية فلا يتكرر بتكرره لفقد المقتضي لذلك اذ المفروض عدم دلالة الامر عليه فان الكلام على تقدير عدم كونه للمرة او للتكرار والمفروض ايضا عدم افادة المعلق عليه العموم والعلية فان قيل لعل نفس التعليق على الشرط والوصف كانت مقتضية للتكرار قلت نمنع اقتضائه ذلك بل العرف قاض بعدم اقتضائه مجرد التعليق عليهما ذلك ويظهر هذا لمن يراجع اليه والوقوع في كلام الحكيم ايضا لا يقتضي التكرار اذ لا يلزم من حمله في كلامه عليه لغوية ولا اجمال لكون الكلام مبينا حيث ان ارادة المرة الاولى قطعية وهذا بعينه مثل وقوع الامر المطلق على القول بكونه للماهية في كلام الحكيم فكما انه لا يقتضي الحمل على التكرار ويحصل امتثاله باتيانها في المرة الاولى كذلك لا يقتضي وقوع الامر المعلق في كلامه الحمل على التكرار ويحصل امتثاله باتيانه في المرة الاولى وهذا كله ظاهر

مسئلة

ذهب الشيخ وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل هكذا نقل القول المذكور صاحب المعالم وهو محتمل لامرين الاول ان اقتضائه للفور من جهة كونه حقيقة فيها الثاني ان اقتضائه له من جهة انصراف الامر المطلق اليه من جهة شيوع ارادة الفور منه وقال السيد رضي الله عنه هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك والمراد بالتراخي جوازه لا تعيينه اذ لم نقف على مصرح بدلالته على تعين التراخي وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم ابن سعيد والعلامة رحمهما الله تعالى الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا ولا يخفى ان الظاهر ان النزاع يعم الامر بالمادة والامر بالصيغة لتعبيرهم في المسئلة بالامر الشامل للامرين ولو اختص بالامر بالصيغة لعبروا بصيغة افعل ثم الظاهر عدم اختصاص النزاع بالقول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وعدم اختصاصه بحال استعمالها في الوجوب على القول المذكور بل يعم جميع الاقوال وجميع الحالات فما ذكره بعضهم بقوله فلو اخر المكلف عصى تفريعا على القول بالفور كما ترى وكذا ما ذكره بعضهم من عد دلالة الامر على وجوب الفور من احد الاقوال في المسئلة اللهم الا ان يريد بالوجوب الوجوب الشرطي دون الوجوب الشرعي والاقوى القول الاخير لنظير ما تقدم في عدم دلالة الامر على المرة والتكرار حجة القول بكونه للفور وجوه الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد في العصاة واجيب عنه بان ذلك انما فهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه ومحل النزاع ما يكون الصيغة

مجردة عن القرائن الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تأمرني بالبدار وسوف اسجد واجيب عنه اولا ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يأت بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله سبحانه فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين لا يقال لو كان الذم باعتبار مخالفة الامر المقيد وجب ان يذكر ما هو مناط الذم وهو التقييد في مقام الذم وان لا يتم على مجرد مخالفة الامر على ما هو ظاهر الآية الكريمة لانا نقول قوله اذ امرتك يحتمل وجهين احدهما حين صدور الامر مني والثاني حين امرت بايقاع الفعل فيه وعلى الاول يكون كلمة اذ ظرف نفس الامر وعلى الثاني ظرف المأمور به وكلا الاستعمالين شائع وترجيح احدهما على الآخر ممنوع والدليل انما يتم لو كان المراد الاول واما على الثاني فالمذكور في مقام الذم مخالفة الامر المقيد لا المطلق او نقول ان اهل العرف يجعلون مخالفة مجرد الامر مناط الذم على مخالفة الامر الموقت من دون ان يذكروا التقييد بالوقت وهذا كاف في جعل المناط مخالفة مجرد الامر وثانيا ان الذم لعله من جهة الاستكبار وثالثا ان قوله خلقتني من نار وخلقته من طين كاشف عن الاعراض اولا الثالث انه لو شرع التأخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا وهو لا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التأخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج واجيب عنه بوجوه منها النقض بما لو صرح بجواز التأخير اذ لا نزاع في امكانه ومنها ان جواز التأخير الى آخر ازمنة الامكان بظن المكلف وهو غير مجهول له حتى يلزم التكليف بالمحال فيستمر جواز التأخير باستمرار ظن المكلف بقاء زمان امكانه ويتضيق عند ظنه بعدم امكانه بعد ذلك وليس الجواز مشروطا باخر زمنه الامكان في الواقع حتى لا يكون معلوما للمكلف ومنها انه انما يلزم التكليف بالمحال لو كان

التأخير متعينا اذ يجب حينئذ تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال واعترض عليه بانه وان لم يلزم التكليف بالمحال الا انه التزام لوجوب الفور لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التأخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد الاعتراض بان جواز التأخير غير مشروط بمعرفته متنعه ثم العلم بالجواز مشروط بمعرفته متعذر واللازم منه عدم حصول العلم لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به ممنوع فعلى هذا لو اخر المكلف الفعل ثم يتسر له فعله لم يكن اثما وان لم يوفق له اصلا اثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف وفيه ان الحكم بعدم استحقاق المؤخر الفعل المتيسر له بعد ذلك العقوبة وباستحقاق المؤخر الغير المتيسر له الفعل العقوبة قبيح عقلا اذ لا يجد العقل بينهما فرقا في استحقاق العقوبة وعدمها وبالجملة العقل قاض بان عقوبة الثاني دون الاول قبيح لاستوائهما عند العقلاء من جميع الوجوه الرابع ان عدم تأخير الفعل عن آخر اوقات الامكان واجب ولا يتم ذلك الا بالبدار وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفيه منع توقف عدم التأخير على البدار وهو ظاهر نعم يتوقف تحصيل العلم بعدم التأخير عليه ولكن لا دليل على وجوب تحصيل العلم به حتى يجب مقدمته التي هي البدار الخامس ان الاشتغال اليقيني بفعل المأمور به يقتضي البراءة اليقينية وهو انما يتم بالفور لامكان ان يفاجأه الموت في الجزء الثاني من الوقت وفيه اولا النقض بالواجبات الموسعة والمنع باستلزامه العلم وثانيا منع توقف البراءة اليقينية عن الاشتغال بفعل المأمور به على الفور والتعجيل لحصول البراءة باتيانه متراخيا على ما يقتضيه اطلاق طلب الماهية ثم تحصيل البراءة عن الاشتغال بفعل المأمور به فورا يتوقف على الفور والتعجيل ولكن الاشتغال به فورا غير ثابت واثباته بالدليل المذكور ولو اخذ فيه لزم المصادرة ثم يتوقف العلم بامكان الامتثال والتمكن منه على الفور والتعجيل ولا دليل على وجوب العلم المذكور والحاصل ان القاعدة المذكورة اعني كون الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية انما يكون موردها القطع بالتكليف والشك في المكلف

بعد اما الشك في التكليف فلا يكون مورد لهذه القاعدة بل القاعدة اصل البرائة وما نحن فيه من قبيل
الشك في التكليف فان التكليف باصل الفعل بمقتضى اطلاق الامر بالمهية ثابت واما الشك في وجوب
الفور والتعجيل فيدفع باصل البرائة واطلاق الامر نعم لو توقف احد في كون مدلول الامر هو اصل
طلب المهية مطلقا من دون تقييد بالفور او التراخي او مدلوله طلب المهية المقيدة بالفور بحيث لم
له فيها بعد الفور لم يحصل الامتثال لكان من مورد القاعدة كون الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة
اليقينية اذ الوجوب ثابت ولم يعلم ان الواجب هو الفعل مطلقا او الفعل على وجه الفور ولو توقف
في كون مدلوله هو طلب المهية خاصة او مدلوله شيئين طلب الماهية مطلقا وطلب المسارعة في
امتثالها فيتضمن الامر تكليفين التكليف باصل الفعل والتكليف بالتعجيل والمسارعة لكان
من مورد الاصل البرائة لان احد التكليفين وهو التكليف باصل الفعل ثابت والتكليف الاخر
وهو التكليف بالمسارعة والتعجيل مشكوك فيه فيدفع باصل البرائة والحاصل ان هنا ثلث طرق
يجري في اثنين منها اصل البرائة وفي واحد منها قاعدة الاشتغال الاول ان يكون مدلول الامر هو
طلب الماهية مطلقا من دون تقييد بالفور والتراخي ومقتضى ذلك حصول الامتثال ولو بالاتيان
متراخيا ولا يمكن اثبات الفورية باحتمال مفاجاة الموت وتوقف تحصيل البرائة على الفور اذ
البرائة انما هو على تقدير الاشتغال وتقدير الاشتغال فيما نحن انما هو طلب الماهية مطلقا الثاني
التوقف في كون مدلول الامر هو تكليف واحد هو طلب الماهية مطلقا او تكليفان احدهما
ذلك والاخر لزوم المسارعة وهو ايضا مورد لاصل البرائة بالتقريب المتقدم الثالث التوقف
في كون مدلوله طلب الماهية مطلقا او طلب الماهية المقيدة بالتعجيل كالماهية المقيدة
بالترتيب وهذا مورد لقاعدة الاشتغال بالتقريب المتقدم السادس قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة
العبد اليها فيجب المسارعة الى فعل المامور به وارادة سبب المغفرة اما من جهة الاضمار او من جهة
المجاز المسبب وارادة السبب مجازا واعترض عليه بوجوه منها ان الامر بالمسارعة فيها محمول على افضل

السارعة

المسارعة لا على وجوبها والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة فانها انما تتصور في الموسع دون المضيق
الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان
بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة فلا بد من حمل الامر في الاية على الندب
والا لكان مفاد الصيغة فيها منافيا لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فان قيل كما يمكن الفرار
عن منافاتهما بذلك يمكن الفرار عنها بحمل سارعوا على بادروا فيكون دليلا على لزوم الفور
من دون تناف بينهما قلت الحمل الاول اولى لشيوع استعمال الامر في الندب بخلاف استعمال سارعوا
في بادروا مضافا الى اصالة عدم لزوم الفور ... المنافاة بين مادة بادروا وصيغتها كما ...
وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة
الوسعة في زمان القدرة فعلى القول بالصحة في صورة التاخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة بالاتيان
في اول زمان القدرة كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك لمن عجل في
اداء دينه حين القدرة ومطالبة الدائن وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي
في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل ومنها ان هذه الاية ظاهرة في وجوب الفور وسائر
الايات والاخبار المشتملة على الاوامر ظاهرة في عدم وجوبه والاخيرة ارجح لكثرتها واعتضادها باصل
البرائة من لزوم الفور وفيه ان هذه الاية واردة على تلك الايات والاخبار مقدمة عليها عرفا والسر في
ذلك ان استفادة عدم وجوب الفور من تلك الايات والاخبار مستندة الى اطلاقها ومن دون تصريح
فيها بعدم وجوب الفور واستفادة وجوب الفور من اية المسارعة مستندة الى التصريح فيها بالمسارعة
ومنها ان المغفرة في الاية المراد بها سببها مطلق ينصرف الى اظهر افراده واظهر اسباب المغفرة في
الاخبار والايات وشائعها عند الناس انما هو التوبة دون غيرها من فعل الواجبات والمندوبات
ومنها ان الظاهر من الاية على تقدير تسليم ظهورها لا دلالتها على وجوب المسارعة الى سبب المغفرة انه يجب
على الناس المسارعة الى ما هو سبب المغفرة من حيث هو سبب المغفرة وهذا يقتضي وجوب المسارعة
الى سبب المغفرة وان كان المتصف بسببية المغفرة امرا غير واجب في نفسه كبعض المندوبات التي ورد في فضلها

انها موجبة للمغفرة وكون الشيء مندوبا في نفسه لا ينافي كونه واجبا فوريا من جهة كونه سببا للمغفرة
ولا يقتضي وجوب المسارعة الى فعل الواجب من حيث هو والحاصل ان الاحكام يختلف باختلاف
الحيثيات فرب مندوب يصير حراما باعتبار وربما يصير واجبا باعتبار وربما يقع على ...
مع القول بما يكون الشيء مندوبا في نفسه ويكون واجبا فوريا باعتبار كونه سببا للمغفرة وربما
يكون الشيء واجبا موسعا او ممتدا باستداد العمر في نفسه ويكون واجبا فوريا باعتبار كونه
سببا للمغفرة والحاصل ان وجوب الشيء فورا من جهة كونه سببا للمغفرة لا يستلزم وجوب ذلك الشيء
في نفسه فضلا عن وجوبه فورا وبذلك يظهر عدم دلالتها على لزوم امتثال الاوامر فورا من حيث هو امتثال
الاوامر وظني ان هذا احسن الاعتراضات الموردة على الاستدلال بهذه الاية على كون الامر للفور ومنها
ان الظاهر من سبب المغفرة هو التوبة لا فعل المامور به فانه سبب للثواب لا للمغفرة ولو صح ذلك بناء
على القول بالاحباط فلا يستقيم في جميع الموارد اذ ربما لا ذنب للمامور فيها ولا ان الظاهر منه عدم
الفرق بين كون فعل المامور به سببا للمغفرة وبين القول بالاحباط والتكفير مع كونهما امرين
متغايرين فان الاول عبارة عما يوجب عفوه تعالى ووجود اسباب الغفران لا ينكر ولا ينبغي
النزاع فيه والثاني عبارة عن بطلان استحقاق الثواب بفعل المعصية وبطلان استحقاق
العقاب بفعل الطاعة وهذا معنى كان معركة للاراء ومحل تشاجر للاعلام والفرق بين الامرين
بين وثانيا انه يمكن اتمام الاستدلال بدون الابتناء على القول بالاحباط بان يقال ورد في
كثير من الاوامر ان فعل المامور به فيها يوجب ازالة الذنوب وعفوه تعالى عنه فيكون مقتضى الاية
لزوم الفور فيها ونقول به في سائر الاوامر بعدم القائل بالفصل واما حمل ما ورد في الحديث
من غسل الصلوة درن الذنوب دليلا على كون الصلوة سببا للمغفرة ففيه لا دلالة له لذلك اصلا
على ذلك لاحتمال كون المراد من درن الذنوب الخبائث والكثافات الحاصلة للنفس من جهة معصية الله
تعالى لا العقوبات المترتبة عليها وهذا الاحتمال في غاية الظهور وثالثا انه يمكن اتمام الدليل بالاضافة
الى من لا ذنب له بعدم القول بالفصل بان يقال كل من قال بفورية الاوامر في حق المذنبين قال بها في حق غيرهم

ورابعا

ورابعا انه انما لا تعم الاية من لا ذنب له لو كان المراد من الاية سبب المغفرة بالفعل مجازا ودون ما اذا كان
المراد منها ما من شانه سبب المغفرة اذ حينئذ يعم الامر المذنبين وغيرهم والثاني اولى لاستلزام الاول
التجوز في لفظ المغفرة والتخصيص في لفظ سارعوا والتجوز وحده اولى من التجوز والتخصيص ورجحان
التجوز الاول على التجوز الثاني لا يبلغ وجه ابقاء العام على عمومه ومنها انه ليس في الاية ما يدل على
عموم الاسباب حتى يفيد وجوب المسارعة في كل امر كما هو المدعى ولو سلم دلالتها على عموم اسباب
المغفرة يلزم شمولها الكثير من المستحبات التي ذكر في فضلها انها موجبة للمغفرة وح لا بد من حمل امر سارعوا
على غير الوجوب اذ لا معنى لوجوب المسارعة الى فعل المستحبات او تخصيص الاسباب بالواجبات
بل بالواجبات الغير الموسعة والتخصيص خلاف الاصل كالمجاز او اولوية المجاز مع انه يفوت
على تقدير التخصيص الحث على المسارعة في فعل المستحبات والواجبات الموسعة ولو سلم جميع ذلك فانما
على وجوب الفور بقضية امر سارعوا ولا يدل على كونه موضوعا لغة للفور كما هو محل النزاع بل ولا
يدل على كونها موضوعا شرعا ايضا واورد عليه اولا ان عموم امر سارعوا لما تناوله من لا ذنب له ايضا
انه متناول لمن لم يجب عليه فوري بالاتفاق سكت ايضا لزم الفور فيما لم يفصل به الخصم في المسئلة فثبت بعدم
القائل بالفصل ما هو المطلوب ولا يخفى انه مبني على حمل المغفرة على ما من شانه ان يكون سببا لها
وثانيا انه يمكن ان يفهم العموم من وصف المغفرة بكونها من الله تعالى فان المغفرة لا تكون الا من الله
تعالى فان المغفرة لا تكون الا من الله تعالى مبنيا على ان المتبادر منه في عرف الشرع بل العام وعفوه وصفحه
تعالى عن ذنب المكلف فوصفها بكونه منه تعالى وصف بصفات الجنس وهو يفيد العموم كما صرحوا به في
قوله تعالى وما من دابة في الارض الاية وفيه ان الوصف بصفة الجنس يؤكد العموم المستفاد من اللفظ والعموم
هنا بدلي ولا يفيد الوصف بها ارادة العموم الاستغراقي حتى فيما اذا كان مدلول الموصوف العموم البدلي
وثالثا انا ان ارجحية التخصيص على المجاز امر مسلم وكان الاستدلال بالاية مبنيا عليه ومنها ان
الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة
فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليه فلا يفيد

الافورية احدهما فهو لا يستلزم المطلوب وثانيهما ان مفادها بمقتضى اطلاق الاية وجوب المسارعة
الى احد اسباب المغفرة والتخصيص بالتوبة ترجيح بلا مرجح وتقييد بلا دليل فاذا كان مقتضى
الاية وجوب المسارعة الى احد الاسباب نقول بوجوب المسارعة الى جميعها لعدم القول بالفصل
فان قيل تحقق الاجماع على وجوب المسارعة الى التوبة بخصوصها يوجب تخصيص الاية بالتوبة
بناء على ما تقرر من لزوم حمل المطلق على المقيد وكما يكون الادلة اللفظية مقيدا للاطلاق كذلك
الاجماع مقيد له بل هو اولى بذلك لكونه قطعيا قلت من شرائط حمل المطلق على المقيد
الاجماع على وحدة التكليف في المطلق والمقيد ولا اجماع عليها هنا السابع قوله تعالى
فاستبقوا الخيرات فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق الاستباق
بان يفعل بالفور واجيب عنها بوجوه منها الوجه الاول المذكور في الاجوبة عن الاستدلال
بالاية الاولى ومنها الوجه الثاني المذكور فيها ومنها ان حمل استبقوا على الوجوب يستلزم اخراج
المندوبات عن الخيرات وتخصيصها بالواجبات وهو يستلزم تخصيص الاكثر وهو وان كان جائزا
كان مرجوحا بالاضافة الى حمل استبقوا على الندب لغاية شيوع استعمال صيغ الاوامر في الاستحباب
وغاية ندرة تخصيص الاكثر ومنها منع كون المراد من استبقوا الخيرات وجوب التعجيل في امتثال
الامر لاحتمال كون المراد منه نفس امتثال الامر بان يكون استباق الخيرات كناية عن مبادرة علم
ادراكها واستباق الخيرات كناية عن ادراكها الناس ان كل مجز كالقائل فيقال قائم
وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا
بالاعم الاغلب واجيب عنه بوجوه منها انه قياس في اللغة لا نا نثبت الامر في افادته الفور
على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر وفيه انه ليس قياسا بل الحاق الشيء بالاعم
الاغلب والفرق بينهما بين ومنها الفرق بين الامر وغيره فان الامر لا يمكن توجهه الى الحال
اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة
عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا لدليل وقد يدعم ارادة الحال

الحقيقي بل الحال العرفي وهو محقق في الامر ويدل على عدم ارادة الحال الحقيقي دخول الاستفهام
والنهي في المواد المستقرية مع عدم امكان ارادة التفهيم والترك منهما في الحال الحقيقي وهو جار
التكلم لا يقال ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقرية فيها اذ الفرق واضح بين
هو حر وهي طالق وبين الاستفهام والقدر المشترك لا يثبت المطلوب لانا نقول المعلوم
حال هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها واما حصوله
في الان المتصل بحصولها ولما لم يكن الاول في الامر فتعين الثاني ومنها المنع من الوثوق على
مثل هذا الاستقراء في اللغة وفيه نظر ومنها ان مطلوب المستدل ان كان انه حصل من استقراء
ان النسبة الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه لا كلام
في ان النسبة الانشائية في الامر هي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فلا يمكن
النزاع فيه وان كان مطلوبه ان مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم
عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء مدفوع
على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال دون حال التلبس والتحقيق خلافه
ومنها ان ما استقر من اعتبار الزمان الحاضر في كل انشاء واخبار على وجه يجديه وهو اعتباره
في متعلقه باعتبار الوقوع غير مسلم لاختلاف امر وقوع الموارد اخبارا وانشاء في ذلك بل اللفظ
غالبا غير دال على الزمان فان الحرف والاسم شرحا لهما ظاهر كالمركبات واما الفعل فمنه ما دل
على الماضي ومنه ما دل على الاستقبال فاين المحل للاستقراء واحتج السيد بان الامر قد يرد في القران
واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظ في شيئين
يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المأمور مع فقد
العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التأخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ
والجواب عن الاول بعد منع كون الاصل في الاستعمال الحقيقة او لا منع استعمال الصيغة في خصوص
الفور وخصوص التراخي وانما استعمل في مطلق طلب الفعل وانما استفيد خصوصهما من القرينة

ومنها ان الاستعمال انما يكون امارة على الحقيقة لو لم يكن معارضا بما هو اقوى منه وهنا معارض
بما هو اقوى منه وهو تبادر مطلق الطلب الذي هو امارة على كونه حقيقة فيه وعدم تبادر غيره الذي
هو امارة على كونه مجازا فيه والجواب عن الثاني انه يكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للاعم اذ
قد يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز عن احدها فيقصد بالاستفهام دفع الاحتمال ولهذا
يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو ومن البعيد ان يكون فيه خروج
عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما خروج
عن ظاهر اللفظ وارتكاب التجوز من المعلوم خلافه فائدة اذا قلنا بان الامر للفور وعلم بأن
المكلف بالمأمور به في اول اوقات الامكان فهل يجب الاتيان به في الثاني ام لا فيه اقوال منها
القول بالوجوب تمسكا بان الامر يقتضي كون المأمور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار
الامر ومنها القول بعدم الوجوب تمسكا بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني الاول
ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد قال في المعالم بعد ذكر هذا المضمون هكذا نقل المحقق
والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا ومنها ما ذكره العلامة من كون الخلاف مبنيا على ان قول القائل
افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن
الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع
الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتض فالمسألة لغوية قال في المعالم بعد نقل هذا عن العلامة
وتبعه الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الكلام
انما هو في مدرك الوجهين اللذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه قال الفاضل
الشيرازي في تعليقته مراده ان ابتناء طرفي الخلاف على معنيين احدهما ملزوم لاحد طرفي الخلاف
والاخر للاخر واضح لا فائدة في التعرض له وانما الفائدة في بيان ما يثبت الملزومين ولا شك كل خلاف
يمكن تحصيل مفهومين يكونان ملزومين لطرفي الخلاف باللزوم البين وهذا انما يتم في المعنى الاول
بمعنى انه ملزوم بين لما بني عليه واما المعنى الثاني فلا خفاء في ان النزاع يتصور فيه وفي استلزامه

لما بني عليه من فوت المطلوب بفوت الفور فظهر ان ابتناء المسألة على الامرين غير ظاهر اما الاول
فلما عرفت من ان القول الاول محتمل في المعنى الثاني ايضا واما الثاني فكذلك ايضا بعينه والحاصل
ان القول الاول لا يتوقف على المعنى الاول والمعنى الثاني لا يستلزم القول الثاني فلو بين ان المعنيين
مبنى طرفي الخلاف لكان مفيدا قطعا والاصوب المناقشة في ابتناء الخلاف لا في علم الفائدة
في هذا الابتناء من حيث وضوحه ومنها ما اختاره جماعة من المحققين ومنهم صاحب المعالم حيث
قال والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها
متماثل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك
وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الايات المأمور فيها بالمسارعة والاستباق
فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له على القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان
مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت
عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن
اعتمد على الاخير فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر اقتضى بإطلاقه وجوب الاتيان
بالمأمور به في اي وقت كان والايجاب للمسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما يقتضي وجوب المبادرة
فحيث يمضي المكلف مخالفته يبقى مفاد الامر بحاله هذا كلامه ولا يخفى ان من الادلة التي ليس مفادها
اقتضاء الصيغة الفور بل مفادها لزوم المبادرة الى الامتثال الدليل الثالث قال الفاضل الشيرازي
في تعليقته على المعالم في المقام ما عبارته هذه قوله ويصير من قبيل الموقت وقد يناقش فيهما ولا ريب في فواته
آه اقول ما ذكره يرجع الى مقدمتين احديهما انه من قبيل الموقت وثانيهما ان الموقت يفوت بفوات
وقته اما الاول فلان معنى الموقت هو تقييد المطلوب بوقت معين كتقييد الركعتين المطلوبتين
بما بين الفجر وطلوع الشمس ولا شك ان الفور لو كان مدلولا للصيغة لكان قيدا للفعل اذ لا
يرتكب احد ان مدلول الامر شيئان منفصلان احدهما عن الاخر فكان معنى الصيغة ان افعل الفعل
في الوقت الفلاني اي الوقت المتعقب لزمان التكلم ومن البين ايضا انه لا فرق بين التقييد بزمان

بزمان فيما يترتب على التوقيت واما الثاني فلما تقرر في موضعه ان التكليف المقيد بقيد يفوت بفوات القيد لان المطلوب لما كان هو المقيد ثم يحصل لعدم تحقق دليل على ان الفعل المجرد عن القيد مطلوب ام لا فلا وجه للاتيان بذلك الفعل المجرد المنفرد عن القيد اذ لا يحصل بذلك امتثال وتحقيق المقام ان كون فرد من حقيقة مطلوبا ومتعلقا للتكليف لا يدل على كون فرد اخر من المفهوم الصادق على الفرد الاول مطلوبا كالتكليف بالصلوة فانه لا يدل على كون فرد اخر من الفعل المطلق او من جنسها القريب مطلوبا ومكلفا به سواء في ذلك حين تعذرها وعدمه نعم لو دل دليل اخر على كون فرد اخر قائما مقامها عند تعذرها كان مكلفا ومطلوبا لكنه اجنبي عن المبحث ولا شك انه لا يتفاوت الحال بكون الفرد حقيقيا او اعتباريا حاصلا من تقييد احد الشيئين المنفصلين بالاخر وما يقال من ان الميسور لا يترك بالمعسور فكلام خال عن التحصيل ومن البين ان توقيت الفعل عبارة عن تقييده بوقت خاص فعند فوت ذلك الوقت لم يبق مطلوب يحصل الامتثال باتيانه لعدم دلالة الصيغة على كون شيء اخر مطلوبا سوى هذا المقيد وعلى هذا يتفرع كون القضاء بامر جديد ايضا ولا يضر القم كونه معركة للآراء ونزاعا يجمع اكثر الى كون القضاء بالامر الاول على ان الامر بالشيء في الوقت المعين يتحلل الى طلب شيئين الماهية المطلقة وتحصيلها في ذلك الزمان لان غاية ما دل عليه الامر هو كون مجموع الشيئين مطلوبا واما ان كلا منهما مطلوب مع قطع النظر عن الاخر بان يكون هناك طلبان يتعلقان بذينك الامرين فلا يدل عليه قوله وانما اقتضى وجوب المبادرة اه بيان ذلك ان هناك امرين متعلقين بامرين مختلفين احدهما الامر باصل الفعل فانه يدل على طلب الماهية مع قطع النظر عن الفور والتراخي اذ المفروض على هذا ان صيغة الامر في نفسها لا يدل على تقييد شيء منهما وثانيهما هو الامر بالمسارعة والاستباق ومن الظاهر ان احد الامرين لا يدل على تقييد الاخر اصلا فهناك طلبان يتعلق كل منهما بامر اخر وفوت واحد منهما لا يستلزم براءة الذمة عن التكليف الاخر وقد علم شغل الذمة به نعم لو كان للامرين مصداق واحد وفعل ذلك الفرد الواحد لم يبق للقول بشغل الذمة بالتكليف

الاخر

في مقدمة الواجب

الاخر دليل واما اللزوم بفعل واحد منهما فلا دليل على سقوط ما لم يفت ولم يخرج عن وسع المكلف والحاصل ان مناط الفرق بين الامرين هو تعلق الامر بطلق الماهية في الثاني وعدم تعلقه به في الاول وهذا لا يستلزم في تلك الحكمين المختلفين عند النظر الصحيح كما اوضحناه فاندفع ما قيل من ان طلب الفورية والسرعة ان لم يقتض خصوصية الزمان المعين كما قال هنا فسواء كان الدال عليه نفس الصيغة او دليل خارج لا يتفاوت ذلك وان اقتضى تخصيص المامور به بخصوص الزمان الاول فلا ينفع كون الدال عليه دليلا خارجا عن نفس الصيغة كما اذا دل دليل خارج على كون واجب موقتا بوقت معين فان الواجب يفوت بفواته ايضا عند من قال بفوات الواجب الموقت بفوات وقته انتهى ومنشأ الاشتباه هو الخلط بين كون تحصيل الفعل في الوقت المفروض واجبا وبين التوقيت فان الدال على الاول لا يدل على الثاني اذ التوقيت هو التقييد بالوقت ومجرد كون ظرفية الوقت مطلوبة لا يستلزم المطلوب فتأمل

مسئلة في ان الامر بالشيء امر بما لا يتم به ام لا وقد يعبر عنه بان الامر بالشيء امر بمقدماته ام لا وقد يعبر عنه بان مقدمة الواجب واجبة ام لا وينبغي تقديم مقدمات قبل ذكر الخلاف وتحرير الاقوال والحجج عليها ونقضها وابرامها الاولى ان الواجب على قسمين مطلق ومشروط وربما يعبر عن الثاني بالمقيد وعرف المطلق بما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك والمشروط بما قيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك وقيد الحيثية للاشارة الى ان الاطلاق والتقييد انما يعتبران بالنسبة الى شيء شيء فيجوز ان يكون الواجب الواحد مطلقا بالنسبة الى شيء مقيدا بالنسبة الى اخر كصلوة الجمعة فانها بالنسبة الى العدد مثلا مقيدة وبالنسبة الى السعي مطلقة ولا يخفى ما في التعريفين المذكورين اذ لم يعتبر فيما قيد به الوجوب نفيا في الواجب المطلق واثباتا في الواجب المقيد كونه مما يتوقف عليه وجود الواجب بل انما هو اعم من ذلك الا ترى ان فعل الحج والحج القدر المخصوص من المال لا يتوقف وجودهما على تحقق الاستطاعة وملك النصاب لتاتيهما من غير المستطيع وغير مالك النصاب ومع ذلك وجوبهما مشروط بتحقق الامرين ومع نقول يرد على التعريف

للواجب

للمطلق انه ان عم ما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده في تعريفه بحيث يشمل ما اذا قيد وجوبه بغيره مما يتوقف عليه وجوده كالحج بالاضافة الى الاستطاعة وما لم يقيد بشيء اصلا وكان فائدة قيد الحيثية ادخال ما لم يقيد وجوبه ببعض ما يتوقف عليه وجوده وان قيد ببعض اخر منه في تعريف الواجب المطلق لزم عدم كونه مانعا وهو واضح وان خصص بحيث يخرج عنه ما قيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده وبغيره وما لم يقيد وجوبه بغيرها يتوقف عليه وجوده بان يكون فائدة قيد الحيثية اخراج المذكورات لا ادخال ما مر لزم عدم كونه جامعا لخروج ما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده عن التعريف مع انه واجب مطلق بالاضافة الى غيرها يتوقف عليه وجوده والظاهر من قيد الحيثية هو الفائدة الاخيرة ويرد على التعريف للواجب المشروط انه غير جامع لوجهين الاول انه يخرج عنه ما قيد وجوبه بغيرها يتوقف عليه وجوده فان الواجب بالاضافة اليه مشروط مع عدم صدق التعريف عليه ولا فرق في ذلك بين كونه مع ذلك مشروطا وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وبين عدم كونه كذلك ولا فرق في ذلك بين كون فائدة قيد الحيثية ادخال ما توقف وجوبه على بعض ما توقف عليه وجوده دون بعض في تعريف المقيد ونحوه واخراجه عنه بوجه اخر كادخاله في تعريف المطلق ونحوه واخراجه عنه بوجه اخر وكون فائدته اخراج جميع ما ليس كذلك مثل ما لم يقيد بشيء اصلا او قيد بغيرها يتوقف عليه او لم يقيد بما يتوقف عليه الثاني ان الظاهر من كلمة ما كونه للموصول والظاهر منه كونه للعموم وح يكون مقتضى التعريف ان الواجب المشروط ما قيد وجوبه بجميع ما يتوقف عليه وجوده فيخرج عنه ما قيد وجوبه ببعض ما يتوقف عليه مع انه واجب مشروط بالاضافة اليه ولا مناص عنه الا بحمل ما على النكرة الموصوفة او حمل الموصول على غير العموم مجازا ولعل ما ذكرنا من لزوم عدم كون تعريف المطلق مانعا على الشق الاول لعدم التقييد وجامعا على الشق الثاني انما هو مراد مولانا العلامة الاقا حسين الخونساري حيث قال في رسالته المعمولة في مسئلة مقدمة الواجب بعد نقل التعريفين والاشارة الى فائدة قيد الحيثية فيهما كما ذكرنا ولا يخفى ما في التعريفين المذكورين اذ لم يعتبر فيما قيد به الوجوب نفيا واثباتا في الاطلاق والتقييد كونه مما يتوقف عليه وجود الواجب بل انما هو اعم من ذلك وهو ظاهر فعلى هذا

على ما ذكر ينتقض التعريف الاول عكسا على وجه ومنعا على اخر والثاني عكسا والاولى حذف ذلك والتعميم فيما قيد به انتهى كلامه رفع في جنان الخلد مقامه وبعد ما كتبت ذلك رايت انه ذكر جمال العلماء كلاما في توضيح كلام والده فلا باس بنقله فقال ما لفظه هذا وتوجيهه انه ان اريد في التعريف الاول بما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده انه كان ذلك الشيء موقوفا عليه ولم يقيد الوجوب به فلم يكن التعريف جامعا لانه اذا كان شيء غير مقيد وجوبه بشيء ولم يكن هذا الشيء موقوفا عليه له فهو مطلق بالنسبة اليه مع انه لم يصدق عليها التعريف على هذا التقدير واذا اريد ان المطلق بالنسبة الى شيء ما يصدق عليه هذا المعنى بالنسبة اليه فذلك اما بان لا يقيد به سواء كان موقوفا عليه ام لا او قيد به ولكن لم يكن ذلك الشيء موقوفا عليه له فلم يكن مانعا لانه اذا كان شيء مقيدا بالنسبة الى شيء لم يكن موقوفا عليه له يصدق عليه هذا التعريف مع انه ليس بمطلق بل هو من المقيد قطعا واما التعريف الثاني فالوجهان فيه يرجع الى معنى واحد وعلى الوجهين لم يكن التعريف جامعا لانه اذا كان شيء مقيدا بما لم يتوقف وجوده عليه فهو مقيد مع انه لا يصدق عليه التعريف وهو ظاهر وذكره في وجه رجوع الوجهين في التعريف الثاني الى معنى واحد ما لفظه وتقريره ان يقال المراد اما ان يكون ذلك الشيء موقوفا عليه للواجب وقيد وجوبه به او انه يصدق على الواجب بالنسبة اليه هذا المفهوم لا شك انهما متلازمان انتهى ولعله رحمه الله سمع التوضيح المذكور من والده العلامة وصاحب البيت ادرى بما فيه والا فما ذكر في توضيح هذا الكلام مما في نفسه صالح لجعله توضيحا له اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن دفع النقض عن التعريفين بغير الوجه الثاني لعدم المحذور في التعريف الثاني بوجهين الاول انه ليس مرادهم تعريف مطلق الواجب المطلق ومطلق الواجب المشروط بل تعريف خصوص الواجب المطلق والواجب المشروط بالاضافة الى مقدماته وما يتوقف عليها وجودها من جهة كون كلامهم في مقدمة الواجب الثاني ان يكون مرادهم تعريف مطلقهما ولكن ارادوا من الوجود اعم من الوجود الواقعي ومن الوجود المعتبر عند الشارع والى هذا اشار العلامة الخوانساري في حاشية الرسالة حيث قال وانما قلنا فالاولى ولم نقل فالصواب لانه يجوز ان يكون مرادهم تعريف الاطلاق والتقييد بالنسبة الى المقدمة ويريدوا بالوجود ما يعم الوجود المعتبر في نظر الامر والعادي فتأمل انتهى ولو بدل لفظة الوارد ويريدوا باو لعله كلامه على كلا الوجهين

ان يكون بمعنى او يكون دالا عليهما الثالث ان يكون المراد تعريف مطلقهما ويكون المراد ما يتوقف
عليه وجوده من حيث كونه واجبا وقد عرفت في التمهيد الثاني تعريف الواجبين بما يسلم عن النقوض
المذكورة في هذا الوجه الثاني لعدم الحاجة في التعريف الثاني فقال الواجب قسمان مطلق وهو ما اوجبه الشارع
من غير تعليق على امر آخر كالصلوة ومشروط وهو ما علق وجوبه على حصول امر آخر كالحج فانه لا يجب الا على
المستطيع اليه سبيلا انتهى كلامه رحمه الله ثم ان الظاهر من التقييد المأخوذ في التعريفين انما هو اللفظي
مع ان المطلق عبارة عما لا يتوقف وجوبه على وجود امر آخر لا لفظا ولا عقلا ولا اجماعا والمشروط ما علق
وجوبه على وجود امر آخر اما عقلا او لفظا او اجماعا ولا مناص عنه الا بان يحمل التقييد على ما يعم اللفظي
وغيره وحيث قد عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف لاحد ظاهرا في ان ايجاب القسم الثاني اي الواجب المشروط
ليس ايجابا لمقدمته اي ما يتوقف عليه وجوبه سواء توقف عليه وجوده ام لا فالتكليف مثلا ليس تكليفا
بتحصيل الاستطاعة والتكليف بالزكوة ليس تكليفا بتحصيل النصاب والتكليف بالصعود ان كان السلم
منصوبا ليس تكليفا بنصب السلم واما القسم الاول فقد وقع الخلاف بين العلماء في ان ايجابه هل هو ايجاب
لمقدمته اي ما يتوقف وجوده عليه عقلا او شرعا او عادة بشرط كونها مقدورة اولا والحاصل ان
الواجب اذا كان مطلقا بالنسبة الى مقدمته بالمعنى المذكور انفا اي لم يتقيد وجوبه بها فهل يجب مقدمته
ايضا بمجرد وجوبه اولا واشتراط المقدورية انما يحتاج اليه اذا فرض المطلق بما لم يقيد في اللفظ ولا في الحقيقة
الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة من قبيل القسم الثاني والقدماء اطلقوا الخلاف في وجوب
ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا ولم يفصلوا على ما ذكرنا وكان هذا الاطلاق منهم بناء على ان
الواجب عند الاطلاق انما ينصرف الى التنجيزي اي المطلق وان قلنا بكونه حقيقة فيما يعم المطلق
والمشروط كما يقتضيه اطلاقه عليهما في كلامهم كثيرا وتقسيمه اليهما فان الظاهر من التقسيم كون اللفظ
موضوعا لما يعم القسمين وكون الامر لغة وعرفا حقيقة في الوجوب المطلق لا يقتضي كون لفظ الوجوب
حقيقة في الوجوب المطلق في اصطلاحهم فان قيل كيف يصح كونه حقيقة فيما يعمهما مع ان اسم الفاعل
لما يقع مجاز اجماعا قلت وجه الصحة التزام ان لفظ الواجب قد تجرد في العرف الاصولي عن معنى الحدوث ومنا

حقيقة

حقيقة فيما تعلق به الخطاب في الجملة فافهم او على ان لا وجوب عند عدم الشرط وان اطلاق الواجب
على المشروط مع عدم الشرط مجاز لتبادر المطلق من الواجب ولان اسم الفاعل لما سيقع مجاز اجماعا و
هذا على راي المعتزلة كما ذكره الفاضل الشيرواني والاظهر حيث زعموا ان الشرط اذا لم يتحقق لم يكن هناك وجوب
تنجيزي ولا تعليقي او اكتفوا بظهور المراد وعدم ذهاب الوهم الى تطرق الخلاف في الواجب المشروط
ايضا المقدمة الثانية في اقسام الوجوب واطلاقاته منها الوجوب الشرطي بمعنى كون الشيء لا بد منه
كما يقال يجب ان يكون الثمن والمثمن معلومين في البيع قال الشهيد في قواعده الواجب ما يذم تاركه
شرعا لا الى بدل ويطلق على ما لا بد منه وان لم يستحق الذم انتهى ولا ريب في وجوب مقدمة الواجب بهذا
المعنى بل الوجوب بهذا المعنى عين معنى المقدمة فلا يصح ان يكون محلا للنزاع بل مقدمة المندوب من حيث
هي كذلك واجبة بالمعنى المذكور بالضرورة قال السيد في المدارك عند قول المحقق فالواجب من الوضوء ما كان
لصلوة واجبة انما قيد الصلوة بالواجبة لعدم وجوب الوضوء وان كان شرطا فيها ولا يتصور وجوب الشرط
والمشروط غير واجب لانه يجوز تركه لا الى بدل ولا شيء من الواجب كذلك فقد توهم بعض من لا تحقيق له وجوب
الوضوء للنافلة لتوجه الذم الى تاركه اذا اتى بالنافلة في تلك الحال وهو خطاء فان الذم انما يتوجه الى
الفعل المذكور لا الى الترك واحد الامرين الاخر ثم قد يطلق على هذا النوع من الندب اسم الواجب تجوزا
لمشابهته الواجب في انه لا بد منه بالنسبة الى المشروط وان كان في حد ذاته مندوبا ويعبر عنه بالوجوب
الشرطي ومنها الوجوب بمعنى مطلق الطلب الحتمي من دون ان يعتبر ان يكون في فعله استحقاق فاعله
المدح او الثواب واستحقاق تاركه الذم او العقاب بل من دون ان يعتبر ان يكون في فعله مصلحة او في تركه
مفسدة وعليه ينبغي ان يحمل الوجوب في قولهم صيغة افعل وما ضاهاها حقيقة في الوجوب اذ قد يأمر المتكلم
بما في فعله مفسدة وفي تركه مصلحة ويستحق فاعله الذم او العقاب وتاركه المدح او الثواب ومع ذلك قد استعمل
الصيغة في معناها الحقيقي على القول بكونها حقيقة في الوجوب لتحتيم المتكلم الفعل على المخاطب والحكم
بترتب المدح او الثواب على امتثال الاوامر الشرعية والذم او العقاب على مخالفتها غير مستند الى دلالة الصيغة
عرفا ولغة بل مستند الى خصوص الامر وكونه مفترض الطاعة كالشارع وما يوجد كثيرا ما في مطاوي كلامهم

منا ان الوجوب عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك كما في بحث اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الا
ويبحث ان نسخ الوجوب يستلزم نسخ الاباحة ام لا ناظرا الى الوجوب بالمعنى المذكور وبالجملة لا ريب في اطلاق
الوجوب في كلامهم على مطلق الطلب الحتمي كما بيناه في مواضع ومنها الوجوب الاصلي وهو الذي يتعلق
به خطاب الشارع اصالة ويكون مقصودا بالامر وهو الذي يوجب استحقاق فاعل الفعل المتصف
به المدح او الثواب وتاركه الذم او العقاب والى هذا المعنى ينظر احدهم في تعريف الوجوب ما اوجب
استحقاق الفاعل المدح والثواب والتارك الذم والعقاب ومنها الوجوب التبعي وهو الذي لم يرد
فيه الخطاب اصالة كما في وجوب مقدمات الواجب الاصلي فانها لم يرد فيها الخطاب الاصلي وانما
اقتضى تعلق الوجوب بذي المقدمة الذي يستلزم اتيانه اتيان مقدماته تعلق الوجوب بها لعدم
جواز الطلب الحتمي لذي المقدمة مع الترخيص في ترك مقدمته بالضرورة والوجدان وبالجملة ايجاب
ذي المقدمة وعدم ايجاب المقدمة امران متناقضان والوجوب التبعي ليس امرا مغايرا للوجوب الاصلي
بالذات بل عينه بالذات وغيره بالاعتبار فهو من حيث تعلقه بذي المقدمة اصلي ومن حيث تعلقه
بالمقدمة تبعي فالوجوب واحد متعلقه متعدد وفعل المقدمة واسطة في عروض وجوبه العارض له
اولا للمقدمة ثانيا كما في حركة السفينة وجالسها فالحركة واحدة والمتحرك متعدد تعرض السفينة اولا
وبواسطتها لجالسها فذو المقدمة واسطة في عروض صفة الوجوب للمقدمة ومنها الوجوب الغيري
وهو ان يتصف الشيء بالوجوب لاجل تعلق الوجوب بشيء آخر كما في اتصاف الوضوء والغسل بالوجوب
لاجل اتصاف الصلوة والطواف والصوم بالوجوب والفرق بين الواجب الغيري والتبعي ان
الاول يتصف بوجوب غير ما اتصف به سببه ويكون فعله سببا للمدح او ثواب غيرهما يترتب على فعل
سبب وجوبه ويكون تركه ايضا سببا لذم او عقاب غيرهما يترتب على ترك سبب وجوبه ويكون في فعله
وتركه مصلحة ومفسدة غير ما يكون في فعل سببه وتركه وانما يسمى واجبا غيريا لصيرورة وجوب غيره
سببا لثبوت الوجوب له ومن ثم يكون الوجوب والواجب كلاهما متعددين في الواجب الغيري وهذا
بخلاف الواجب التبعي اذ ليس في فعله مصلحة ومدح وثواب غيرهما في فعل سبب وجوبه وكذا ليس في تركه

مفسدة

مفسدة وذم وعقاب غيرهما في ترك سببه والوجوب فيه متحد مع الوجوب في سببه ويمكن الفرق بينهما بوجه
اخرى وهي ان وجوب ذي المقدمة واسطة في عروض الوجوب للمقدمة ووجوب الغير واسطة في ثبوت
الوجوب للواجب الغيري ومن ثم فالوجوب الغيري فرد من افراد الوجوب الاصلي ومع ذلك نقول ان الطهارة مثلا
تتصف بوجوبين الاول الوجوب التبعي المستفاد من الخطاب بالوضوء الدال على اشتراط الصلوة بها كما
في قوله لا صلوة الا بطهور والثاني الوجوب الغيري المستفاد من الخطاب التكليفي الدال على وجوب الطهارة
عند الصلوة كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية والاستدلال بالاول على الثاني
وبالثاني على الاول خطاء مبني على الغفلة عن الفرق بين الوجوبين ومخالفة مقتضى الخطابين وربما
يستفاد من كلام بعضهم اطلاق الغيري على التبعي فان كان مراده مجرد اطلاق اللفظ فلا مشاحة
في الاصطلاح وان كان مراده عدم وجود وجوب غير التبعي في الوضوء ونحوه فهو بين الفساد غير محتاج
الى البيان ومنها الوجوب النفسي وهو ما لا يكون مستندا الى وجوب الغير كالصلوة والصيام وهو
فرد من الوجوب الاصلي والحاصل ان الواجب الاصلي ان كان سبب وجوبه وجوب امر آخر كان واجبا غيريا
والا فهو واجب نفسي ولا يخفى عليك انهما كما انهما فردان للواجب الاصلي كذلك الواجب الاصلي
والتبعي فردان للواجب بمعنى ما يكون فعله مطلوبا حتما ممنوعا عن تركه المقدمة الثالثة في بيان
معنى وجوب المقدمة المتنازع فيه وتحقيق القول فيه فقال بعض فضلاء السادة من متاخري المتاخرين
قد يستشعر من كلام بعضهم ان وجوبها اي المقدمة بمعنى لزومها في نفس الامر وانه لا بد منها وهذا
من افحش الخطاء فان لزومها مما لا نزاع فيه والا لم يكن مقدمة على ان هذا اللزوم لا يسمى في العرف وجوبا
مع ان الظاهر ان وجوب المقدمة من سنخ وجوب ذي المقدمة لانه مستفاد منه ثم ما للاصولي والبحث
عن اللوازم العقلية بل الظاهر ان المراد به التحتيم الشرعي كوجوب ذي المقدمة وبالجملة حقيقة الوجوب
وما وضع له لكن يتوجه عليه انه لو كان كذلك لترتب عليه الثواب والعقاب حتى يستحق بتركها العقاب
وان لم يترك التارك الى زمان ذي المقدمة كتارك الخروج مع الرفقة وان مات قبل زمان الحج ولو كان
كذلك للزم ما لا يلتزم احد من ترتب العقاب على كل مقدمة حتى يعاقب تارك الحج والجهاد مثلا

على ترك ابتياع الراحلة والسلاح والمراكب والازواد وحمل الاسلحة وقطع كل جزء من المسافة الى غير ذلك
من المقدمات الكثيرة لصدق اسم المقدمة على كل واحد من هذه الامور مع ان طريقة العقلاء مستمرة على
انهم اذا عاتبوا او عاقبوا على ترك التكاليف لا يرون لذلك سببا سوى ترك ذي المقدمة ولا التفاتا
لها وعدها في الذنوب ولم يجعلها اهل الملة فانا نرى انه ان كان عليه ذنوب كثيرة عددت عليه
عند العقاب وما يبتني على ذلك انه لا كلام في ان عقاب تارك الحج لا يختلف بترك بعض المقدمات او الكل
الى اللهم الا ان يقال ان الفضل الثواب على المقدمات كما اذا رأيت عبدك يسعى في قضاء حوائجك لكن ذلك
لم يجئ من الثواب على ما توقف عليها بل من ادلة خارجية كما في حديث من لم يدرك الحج وقد يقال ليس الا ايجاب
الا طلب الفعل على وجه التحتيم واما ترتب الثواب او العقاب فامر خارج عن المفهوم وذلك ان الواجب
ضربان مقصود بالذات وهو الاصلي ومطلوب بالتبع لان وجوده حصل في غيره وهو التبعي وترتب الثواب
والعقاب انما هو على الاصلي دون التبعي ان صح به كما نقول نعم واخرج واشتر لحما وذلك ان التبعي
طريق اليه ويكون جزء من اجزائه فكيف يستحق عليه جزاء او على تركه نكالا فما باب المقدمة من الشأن دون الاول
فلا ترتب فان قلت اذا لم يترتب على ترك المقدمة عقاب لم تنفصل عن المباح ولا يمنع من تركها على وجه
الالزام ولم يبعد هذا البحث الطويل بطائل مع ان ظاهر القوم ترتب العقاب فانا نجدهم يتعلقون
بهذه القاعدة في ايجاب نصب الامام اترى هذا الامر العظيم الذي يدور عليه نظام العالم هذه
الكائنة عندهم يترك ولا يعاقب على تركه قلبا فضل اعظم من كونه مرادا للشارع مجبورا مطلوبا
وفاعله منقادا مطيعا وتاركه مخالفا عاصيا ممكنا لما يكره وكل هذا في المباح غير متحقق واما
ان هذا كله لا يصدر من الترك لعدم ترتب العقاب ففيه من الصعاب ما يغني عن اعتبار ما هي وذلك
ان تركه يفضي الى ترك الواجب الاصلي الذي يترتب عليه العقاب وكفى به صادا عن الترك حتى انه يصد
مما يقول بوجوبه واما استبعاد عدم ترتب العقاب على ترك نصب الامام فنصب الامام عندهم واجب
اصلي يترتب عليه العقاب اقصى ما هناك انهم استدلوا عليه بهذه القاعدة وكم من مقدمة تجب
بالتبع وهي في نفس الامر واجبة بالاصل مقصودة بالذات كالجهاد يجب بالاصالة وهو مقدمة لحماية

الاهل والمال والولد وكالامساك عن الاكل والشرب يجب بالذات في الصيام وربما وجب من حيث كونه مقدمة
الامراض كالتداوي وكذا انقاذ الحريق واخراج الغريق ونصرة المظلوم ونحو ذلك مما يجب بالذات وقد يجب
بالتبع ايضا لكونه مقدمة لواجب اخر كما يتفق في خصوص غريق او حريق او مظلوم يبتني على بقائه نظام امور
واجبة وهكذا او بالجملة فالمقدمة في حد ذاتها حكم من وجوب او ندب او كراهة او حرمة او اباحة وباعتبار
ما يتوقف عليها حكم اخر بحسبه فربما اتفق الحكمان وربما اختلفا وربما كان الشيء الواحد مقدمة
لشيئين او اشياء ويلزمه باعتبار كل شيء حكم يوافق او يخالف هذا كلامه وقال الفاضل السبزواري
ان الخلاف وقع في وجوب مقدمة الواجب المطلق فقيل بمعنى ان التكليف بها هل يستفاد من التكليف بذي
المقدمة ام لا وليس الخلاف في وجوب المقدمة بمعنى لا بدية فعلها بل بمعنى استحقاق ترتب الذم على تركها عند
اصحابنا والمعتزلة ودخولها في مدلول الخطاب الشرعي عند الاشاعرة بمعنى تعلق الخطاب بها اصالة ومقصودا بل بمعنى
تعلقه بها تبعا والتزاما كتعلق الخطاب بالتابع في دلالة الاشارة والحق عندي وجوب المقدمة مطلقا
سواء كان سببا كالصعود للكون على السطح او شرطا عقليا كنصب السلم له او عاديا كادخال جزء من الرأس
لغسل الوجه او شرعيا كالوضوء للصلوة بمعنى ترتب استحقاق الذم بترکها او تعلق الارادة الحتمية بايجادها
على ما هو مناط معنى التكليف عندنا واما الوجوب الشرعي فان قصدنا به تعلق التكليف المدلول
عليه باللفظ صريحا ومطابقة فالحق عدم الوجوب بهذا المعنى لكن ليس الخلاف في ذلك وان قصدنا
تعلق التكليف المدلول عليه باللفظ سواء كانت الدلالة مطابقية او التزامية مقصودة باللفظ
فللتأمل فيه مجال وان جعلنا الدلالة شاملة للالتزامية المقصودة وغيرها كما في دلالة الاشارة
فالحق الوجوب كما سنبين وبالجملة الذي نبينه وجوب المقدمة بالمعنى المصطلح عليه عند اصحابنا والمعتزلة
ووجوبه الشرعي بالمعنى الذي ذكرنا وليس استنباط الحكم من الكتاب والسنة منحصرا فيما يكون المستنبط
مقصودا من الكلام فانهم عدوا من اقسام المنطوق الغير الصريح دلالة الاشارة وفسروه بما يدل اللفظ
على معنى بالالتزام ولا يكون المعنى الالتزامي مقصودا للمتكلم وضربوا لها امثلة انتهى كلامه مع نوع مقاصة
وقال الفاضل الخوانساري بعد تحرير الخلاف في المسئلة واذ قد تقرر هذا فلا بد ان تبين اولا معنى

الوجوب الذي اختلف في تعلقه بمقدمة الواجب ثم نشرع في ادلة الاطراف وما يتعلق بها
فنقول من البين انه لا خلاف في وجوب المقدمة بمعنى لا بدية فعلها في تحصيل ذي المقدمة
بل هو بعينه معنى كونها مقدمة كما لا يخفى ولا خلاف ايضا بين المخالفين بالنظر الى هذا
الخلاف في عدم تقييد الوجوب بها كما في الواجب المشروط انما النزاع في تعلق الخطاب الشرعي
بها حتى يكون الخطاب بالكون على السطح خطابا بامرين احدهما الكون على السطح والاخر سببه
او شرطه ام لا او في ترتب استحقاق الذم على تركها حين تركها دون ترك مشروطها او ترتب
استحقاق ذمين على تركهما معا او تعلق الارادة الحتمية او الطلب بايجادها او اشتمال
تركها على مفسدة وقال ايضا بعد نقل ادلة القول بوجوب المقدمة وتزييفها ما يقتضيه
العقل ويحكم به التأمل ان المقدمة واجبة على بعض المعاني المذكورة سابقا غير واجبة
على بعضها اما المعنى الذي وجوب المقدمة ثابت عليه فهو كونها لازمة ومتعلقة للخطاب
الايجابي تبعا وكونها مطلوبة ومرادة حتما بالتبع واما الذي لم يثبت وجوب المقدمة عليه
فما سوى المعنى المذكور من كونها متعلقة الخطاب اصالة وكونها مطلوبة ومرادة بالذات او كون
تركها مع الواجب سببا لاستحقاق عقابين او كون تركها سببا لاستحقاق عقاب ولعل
لكن انما يكون ذلك مترتبا على ترك المقدمة لا على ترك الواجب او اشتمال تركها على مفسدة
اما المقام الاول فلقضاء الضرورة والوجدان بان الخطاب المتعلق بايجاد شيء وكذا طلب شيء
والارادة الحتمية يتعلق بالتبع بما يتوقف عليه ذلك الشيء البتة حتى لو قال الامر اطلب منك الشيء
الفلاني ولا اطلب منك مقدمته او ما اريدها او ما الزمها او ما تعلق خطابي بها تبعا
لكان ذلك تناقضا وكان بمنزلة ان يقول اطلب منك الفعل ولا اطلب قال العلامة الدواني
في شرح العقائد العضدية ردا على المحقق الشريف حيث سلم وجوب المقدمة في السبب المستلزم
دون غيره فلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف
عليه الشيء بديهة وينظر الى دعوى البداهة ايضا كلام المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في نقد المحصل

حيث قال ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف كان واجبا عليه فان الذي
كلف الاتيان به كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل الا به فهو مكلف بذلك
التقديم اولا وبذلك الفعل ثانيا انتهى كلامه ولا اظنك في مرية من هذا بعد تعلق الخطاب
الايجابي والطلب والارادة الحتميين بشيء وتصور تعلقها بما يتوقف عليه ذلك الشيء
ولا يحصل بدونه تصورا مجردا عن العوارض والغواشي الغريبة وكيف يتصور من عاقل المنع
من ترك شيء وعدم الرخصة فيه مع تجويز ترك مقدمته التي يستلزم تركها تركه والرخصة فيه
ثم قال ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا من تعلق الخطاب والطلب تبعا بمقدمة المأمور به ليس
من جهة كونها موقوفا عليها للمأمور به بل من جهة استلزام فعل المأمور به فعلها حتى ان هذا
المعنى ثابت ايضا بالنسبة الى لوازم المأمور به التي يكون وجودها تبعا لوجود المأمور به لا
متقدما عليه كما يحكم به الوجدان ومن هذا يحصل التفطن للبيب بان وجوب المقدمة
ليس باعتبار ان استحقاق العقاب عند تركها لا يقع الا على ترك المأمور به
وان التكليف ح لا يبقى بالمأمور به لانه تكليف بما لا يطاق واستحقاق العقاب على ما يمتنع
فعله كما توهمه بعض واستدل عليه بهذا المعنى كما سبق مفصلا فتفطن واعلم ان ما ذكرنا من تعلق
الخطاب بالمقدمة واستنباط وجوبها منه ليس المراد به انه مقصود للمتكلم حال الخطاب حتى يكون
مخالفا للبديهة والوجدان بل انه يلزم من ذلك الخطاب وان لم يكن مقصودا للمتكلم ومشعورا
به له والحاكم باللزوم هو العقل ولما كان منشأ اللزوم هو الخطاب الشرعي وان كان الحاكم هو العقل
صح نسبة الايجاب الى الشرع والحكم بالوجوب الشرعي وتعلق الخطاب الشرعي به على وفق دلالة الاشارة
ولا تظن ان ما يستنبط من الخطاب يلزم ان يكون مقصودا للمتكلم حال الخطاب لانهم ذكروا في
بحث المنطوق الغير الصريح انه ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة وفسروا دلالة الاشارة بما يدل
اللفظ على معنى بالالتزام ولا يكون ذلك المعنى الالتزامي مقصودا للمتكلم وضربوا لها امثلة فمنها قوله
تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين فانه يدل على ان اقل مدة الحمل

مستلزما لشيء مع انه ليس مقصودا في الايتين ومنها قوله في النساء انهن ناقصات عقل ودين وقيل وما نقصان دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فانه يدل على ان
اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث انه
قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة يقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فان قلت هذا لا
يجديكم لان غاية ما ذكرتم انه يمكن ان يستنبط شيء من خطاب بلا ان يكون مقصودا للمتكلم لا
الا يكون المتكلم شاعرا به اذا المقصود في المثالين انما هو القصد دون الشعور به فالكلام في
الشعور ايضا لو سلم انه يمكن ان يلزم شيء من الخطاب بدون الشعور به فلا يجدي فيما نحن فيه اذ لا
يمكن ان يقال ان ايجاب الشيء مستلزم لايجاب مقدمته وان لم يكن مشعورا به لان الكلام ليس
في الشعور بالايجاب بل الكلام في ان الايجاب يستلزم الشعور بالموجب ولا شك انا نامر كثيرا
بشيء وليس لنا شعور بمقدمته فلا يكون لازم ايجاب المقدمة متحققا فلا يكون ايجابه ايضا متحققا
فبطل ان ايجاب الشيء مستلزم لايجاب مقدمته قلت اما الايراد الاول فلا نم ما ذكرتم من ان الكلام
في الشعور دون القصد لكن يمكن ان يقال ان منشاء توهم لزوم الشعور كان توهم لزوم القصد فيرفع
الثاني برفع الاول وان لم يكن منشاؤه ايضا ذلك فلا شك ان في رفع الثاني تقريبا لرفع الاول الى
الفهم كيف وتحققه يستلزم تحقق الاول مع ان الشعور ببعض المعاني المستنبطة من المثالين المذكورين
ليس بلازم حال الخاطب بهما كما لا يخفى وان لم يكن في خصوص تلك المادة كذلك اذ الكلام في مطلق
الخطاب مع قطع النظر عن المتكلم واما الايراد الثاني فجوابه انا لا نقول ان ايجاب الشيء مستلزم لايجاب
مقدمته حتى يتوجه ما ذكرت بل ايجاب الشيء مستلزم لوجوب مقدمته مع عدم الشعور بالمقدمة وجوبا
اذ كثيرا ما يلزم شيء من فعل اختياري بدون ان يكون للفاعل شعور به فان قلت كيف يمكن الوجوب
بدون الايجاب مع انهما متلازمان قلنا ان اردت ان الوجوب والايجاب الصريح متلازمان فغير
مسلم وان اردت اعم من الصريح والتبعي فمسلم لكن الايجاب التبعي ههنا متحقق فالمراد بالايجاب التبعي
الايجاب بما يتعلق عليه الشيء لا الايجاب اللازم بتبعية ايجاب اخر فلا يلزم ايضا الايراد الثاني

يمنع امكان الامر بالشيء مع عدم الشعور بمقدمته نعم عدم الشعور التفصيلي لكن ذلك غير لازم في الامر هذا
واذ قد عرفت حال تعلق الخطاب بفرض عليه تعلق القصد والارادة وبالجملة فكل من طلب شيئا بالطلب
الحتمي فان كان كونه ذا مقدمة مشعورا به له فالامر ظاهر وان لم يكن مشعورا به له فيجب ايضا الطلب التحقق
المتعلق به صريحا متعلق في الواقع بمقدمته تبعا وان لم يكن متصورا لان المطلوبية كما يتصف بها الشيء
بسبب تصوره وتعلق الطلب به كذلك يتصف بها الشيء بسبب تصورها يتعلق به تعلق التوقف وبحوه
تعلق الطلب بذلك المتعلق من عدم تصوره ذلك الشيء لا فادته نعم لا يلزم في المطلوبية الصريحة من تصور
المطلوب واما في التبعية فلا وقس على الطلب القصد والارادة والايجاب والالزام وامثالها جميعا
لا يقال قد يطلب الشيء ذو المقدمة مع كراهة المقدمة اذا لم يشعر بكونها مقدمة له فبطل ما ذكرت يلزم
تعلق الارادة والكراهة لشيء واحد وهو محال لان استحالته ممنوعة فيما اذا كان تعلق الارادة تبعا
من دون الشعور بل انما يستحيل مع الشعور ولذلك اذا شعر بكونها مقدمة في الفرض المذكور يقبح
طلبه ذي المقدمة كما اذا طلب شيئا من دون الشعور بانه مستلزم لمفسدة فاذا شعر به يقبح الطلب واما
المقام الثاني فعدم وجوب المقدمة بمعنى كونها متعلقة الخطاب اصالة وكونها متعلقة القصد والارادة
بالذات ظاهر لا حاجة الى التعرض له اما عدم وجوبها بمعنى ترتب استحقاق ذم او عقاب على
على تركها مع الواجب فلان الذم والعقاب على الشيء اما باعتبار قبحه في نفسه مع قطع النظر عن كونه
عصيانا لاحد او باعتبار كونه عصيانا لاحد او باعتبارهما معا وعلى التقادير لا يلزم فيما نحن
فيه استحقاق ذمين على ترك الواجب مع المقدمة اما على الاول فلان العقل يحكم بجواز ان يكون
ترك شيء قبيحا في نفسه ولا يكون ترك مقدمته قبيحا في نفسه مع قطع النظر عن استلزامه لترك ذي الشيء
فالقول بقبحها البتة انما يكون بسبب ذلك الاستلزام ولا شك ان العاقل لا يذم بسبب جهة قبح
واحد ذمين متغائرين وهو ظاهر بالضرورة الوجدانية واما على الثاني فلان العرف والعادة
يقضيان بالضرورة بانه اذا امر بشيء ذي مقدمة فان في الاتيان بذلك الشيء امتثالا واحدا وفي تركه
سواء كان مع ترك المقدمة او لا عصيانا او مخالفة واحدة فيكون القبح والذم من هذه الجهة واحدة

وبما ذكرنا ظهر حال الاحتمال الثالث وان شئت وان تطمئن نفسك بما ذكرنا فانظر هل يقول الذامّين
لمن ترك المشي الى الحج لم تركت الخطوة الاولى ولم تركت الخطوة الثانية وهكذا ولا اظنك في ريب من ذلك
وانه ليس باعتبار لفظي بل عقلي فتأمل واما عدم وجوبها بمعنى ترتب استحقاق الذم الحاصل في
تركها على تركها لا على ترك ذي المقدمة فلقضاء العقل والعرف بالضرورة الوجدانية بان الذم على
ترك الواجب لا على ترك المقدمة وايضا قد ثبت ان الذم على ترك المقدمة لو كان ليس باعتبار قبحه
في نفسه بل باعتبار استلزامه القبيح الذي هو ترك ذي المقدمة فاذا تقرر ان الذم واحد فلو كان ذلك
الذم على ترك المقدمة لم يكن ترك ذي المقدمة قبيحا اذ لو كان قبيحا لكان الذم اثنين لاستلزام القبيح
الذم والقائلون بها ايضا قائلون بعدم قبح ترك ذي المقدمة واذا لم يكن ترك ذي المقدمة قبيحا لم يكن
ما يستلزمه ايضا قبيحا اذ كان قبحه باعتبار استلزامه القبيح فيرتفع القبح والذم راسا وهذا خلف
فان قلت ارتفاع القبح عن ترك ذي المقدمة باعتبار سرايته الى ما يستلزمه لا يقدح في قبح ما
يستلزمه قلت بعد اولا تحقق القبح في ترك ذي المقدمة حتى يمكنك القول بسرايته الى ما يستلزمه
اذ على هذا لا يكون ترك ذي المقدمة قبيحا ما لم يتحقق المقدمة ويكون قبحه مشروطا بتحقق المقدمة
اذ لا وجه ظاهر لارتفاع قبحه وسرايته الى ما يستلزمه الا عدم صحة العقاب والذم عليه على تقدير
ترك المقدمة بناء على سقوط التمكن منه وعدم صحة التكليف كما سبق في بعض الاستدلالات القائلة
وهذا على تقديره تمامه يستلزم ان لا يكون ترك ذي المقدمة قبيحا ما لم يتحقق المقدمة لا ان يكون
قبيحا ويرتفع قبحه بعد ترك المقدمة كما لا يخفى واذا لا قبح في ترك ذي المقدمة ما لم يتحقق المقدمة
فمن اين السراية بل لو قطع النظر عن ذلك ايضا نقول انه اذا لم يتحقق قبح شيء على تقدير يكون قبحه
مشروطا بعدم ذلك التقدير البتة فلا يمكن ان يكون قبح ذلك التقدير باعتبار استلزامه
القبيح على تقدير فعل المقدمة وهو ظاهر لا يقال يمكن ان يكون قبح ترك المقدمة باعتبار استلزامه
ترك ما هو قبيح على تقدير فعل المقدمة لان البداهة حاكمة بان مثل هذا لا يصير منشاء للقبح بل لا
مع قبح ثابت في شيء حتى يصير منشاء القبح اخر وما يكون مستلزما القبيح يكون قبحه على تقدير لا بد في قبحه

باعتبار ذلك الاستلزام من وقوع ذلك التقدير ولا يكفي صدق الشرطية وكلا الامرين منتفيان
فيما نحن فيه على انه لو كان هذا منشاء للقبح لكان ترك مقدمة الواجب المشروط ايضا قبيحا لتحقق هذا
المعنى بالنسبة اليه الا ان يتكلف ويزاد قيد اخر وهو ان يكون فعل المقدمة لازما ومع ذلك
ايضا لا ثمرة له عند التحقيق لان لزوم الشيء اما باعتبار قبح تركه ولا جائز ان يكون اللزوم فيما نحن فيه الا باعتبار
الاول ولا الدائر ولا باعتبار الثاني اذ قد علمت ان قبح ما يلزم تركه اعني ترك ذي المقدمة ليس قبيحا
مطلقا بل انما هو على تقدير فعل المقدمة فيصير منشاء لزوم المقدمة قبح ما يلزم تركها على تقدير
فعلها وهذا ليس كافيا في منشائية اللزوم بديهة لانه لو كفى هذا اللزم الفساد المذكور من وجوب مقدمة
الواجب المشروط لتحقق هذا الامر بالنسبة اليها ولم ينفع التقييد المذكور في الفرق ومن ههنا ظهر وجه اخر
لبطلان بعض الادلة المتقدمة المنقولة عن الرسالة المذكورة لا يقال المقدمة القائلة بان ما يكون
مستلزما القبيح على تقدير لا بد في قبحه من وقوع ذلك التقدير ليست مسلمة على اطلاقها بل ذلك انما هو
فيما عدا تقدير القدرة واما فيه فلا فانه اذا كان شيء مستلزما القبيح على تقدير القدرة عليه وكان مع ذلك
مستلزما لانتفاء القدرة فلا حرج في قبحه باعتبار ذلك الاستلزام لا بل ينبغي ان يدل على هذا يمكن ان
يكون قبح ترك مقدمة الواجب المطلق باعتبار استلزامه ما هو قبيح على تقدير القدرة عليه وان لم يكن
ذلك التقدير متحققا لان انتفاء ذلك التقدير انما هو بسببه نعم ان كان انتفاء التقدير بسبب اخر
او كان التقدير غير القدرة لما كان قبيحا فبذلك اندفع النقض بمقدمة الواجب المشروط ايضا لان قبح
تركه ليس على تقدير القدرة فقط بل لا بد من فعل مقدمته ايضا وقبح ترك الواجب المطلق وان كان فيه
ايضا لا بد من فعل مقدمته لكن ليس ذلك التوقف بالذات بل باعتبار توقف القدرة عليه حتى لو فرض
تحقق القدرة عليه بدون فعل المقدمة لكان تركه قبيحا ايضا بخلاف الواجب المشروط لانا نقول الفرق
بين القدرة وغيرها تحكم يحكم الوجدان بخلافه على انه قد يكون مقدمة الواجب المشروط القدرة في شكل
الامر فيه كما لا يخفى الا ان يفرق بين الصورتين بان القدرة في الثاني شرط لقبح ترك الفعل وفي الاول شرط
لاستحقاق الذم والعقاب على تركه والقبح في الترك يتحقق بدونها وبالجملة لو كان للقبح منشاء لاستحقاق الذم

والعقاب وكان متحققا في الافعال والتروك وان لم يتحقق القدرة لكن كان تحقق القدرة شرطا لاستحقاق الفاعل والتارك الذم او العقاب فالمتفصي عن هذا الاستدلال بحال لكن الظاهر ان خلاف معتقد القوم كما مر من ان فعل النائم والساهي لا يتصف بحسن ولا قبح اتفاقا وان كان فيه محل كلام وان لم يكن متفقا عليه فيتم الدليل بلا شبهة ثم بعد هذا ايضا نقول قد ثبت ان الذم واحد ولا شك ان العقل يحكم بصحة الذم والعقاب على تارك ذي المقدمة حال ترك المقدمة وما استدلوا به على عدم صحة فقد عرفت بطلان بعضه وسيجيء بطلان بعض اخر ان شاء الله تعالى واذا كان الذم عليه صحيحا وكان هو المقصود بالذات من الطلب فلا يضر تكون الذم الواحد الحاصل حال الترك على ترك المقدمة التي هي المقصود بالعرض دون ترك ما هو المقصود بالذات واما كون الذم على ترك ما هو مقصود بالذات دون ما هو مقصود بالعرض وان كان كل منهما مقصودا وواجبا فلا فساد فيه وهو ظاهر واضح موافق لحكم العرف والعادة ويؤيد ايضا صحة الذم على ترك ذي المقدمة حال ترك المقدمة ظاهر قوله تعالى في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الاية فان قلت قد لا يكون نفس المقدمة ايضا مقصودا اصليا بل يكون الغرض منه شيئا اخر مثلا في الامر بالسعي والطبخ ليس المقصود الاصلي السعي والطبخ بل شيئا اخر تلك المرادات المقصودة الاصلية من فعل المكلف وبالنسبة الى المقدمة هذا ويمكن ايضا ان يقال انه لما ثبت ان الواجب مع مقدماته مطلوب فيكون المطلوب المجموع وهو الذي يحصل به غرض المكلف لا الجزء فالذم والعقاب الحاصل حال الترك انما هو على ترك المجموع لا على ترك الاجزاء فعند ترك المقدمة انما يستحق الذم باعتبار ترك المجموع لا باعتبار ترك المقدمة ولا ذي المقدمة والوجه الاول كما لا يخفى فان قلت كيف يمكن ان يكون شيء واجبا ولا يستحق الذم على تركه مع انهم قد عرفوا الواجب بما يذم تاركه قلت الوجوب الذي ندعيه بالنسبة الى المقدمة كونها لازمة ومطلوبة حتما ولا شك ان معنى اللزوم والطلب الحتمي والاقتضاء ليس عين الذم على الترك كيف وقد يحصل كثيرا الايجاب ويتصور اللزوم بدون تصور الذم على الترك بل بدون تصور المنع من الترك ايضا ولا نسلم استلزامه له ايضا نعم القدر المسلم انه يستلزم استحقاق الذم اما على تركه او على ما يلزم تركه وهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه واما انهم عرفوا الواجب بما ذكر فليس بحجة لا

يخفى مع انه يلزم على القائلين باستحقاق ذم واحد وترتبه على المقدمة مثل ما يلزم علينا لان ذا المقدمة واجب عندهم مع عدم ترتب الذم على تركه فان قلت فرق بين الموضعين لان القائلين بذلك اما ان يقولوا بان التكليف بذي المقدمة مشروط بوجود المقدمة واما ان لا يقولوا به وعلى الاول لا اشكال اذ ما لم يأت بالمقدمة لم يجب ذو المقدمة فلا فساد في عدم الذم على تركه وعلى الثاني ايضا لا فساد لانهم يقولون بناء على زعمهم ان الذم على ترك الواجب انما هو على تركه في وقت الوجوب بالقدرة والاختيار والحال انه عند ترك المقدمة لم يبق القدرة على الفعل في وقت الوجوب فلا لزوم قلت ما تقولون في واجب له مقدمات لم يتوقف بعضها على بعض وكان وقت بعض المقدمات مضيقا فلو ترك ذلك البعض في وقته لم يستحق عقابا واحدا على تركه مع ان البعض الاخر ايضا كان واجبا ولم يمتنع بسبب ترك ذلك البعض او يستحق الذم عليه والفرق بين مثل هذه الصورة والصورة الاخرى والقول باستحقاق ذمين في هذه الصورة دون غيرها تحكم محض فان قلت الواجب ما يذم تاركه بوجه ما والذم بوجه ما حاصل ههنا ايضا وهو الذم على ترك البعض على تقدير الاتيان بالبعض الاخر بخلاف ما ذكرتم اذ لا نم استلزامات الطاهران الاقتضاء الحتمي المتعلق بالشيء مطلقا لو استلزم الذم على الترك لاستلزامه مطلقا واذا كان الذم بوجه ما كان مطلقا ومشروطا بذلك الوجه وبذلك وجوب الكفاية متعلق بالبعض لا الجميع وما ذكره في ابطاله ينبغي بالتامل وليس هذا موضع ذكره ومع لا فرق بين الموضعين وفيه تامل قلنا تامل واما عدم وجوبها ينبغي اشتمال تركها على مفسدة فان كان المراد بالمفسدة هو القبح العقلي فنقدر الكلام فيه ونثبت عدم اشتمال تركها عليه وان كان بمعنى انه ينافي الغرض ويخل بها فلا شك ان في تركها اخلالا للغرض بالتبع لكن ليس له نفع في هذا المقام اذ الظاهر انه ليس محلا للنزاع كما لا يخفى فصار فكما اخترناه ان المقدمة قد تعلق بها الخطاب الايجابي والطلب الحتمي لكن تبعا ولا ذم ولا عقاب على تركها اصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار استلزامه ترك ذي المقدمة بل الذم انما هو على ترك ذي المقدمة واما ترتب استحقاق المدح والثواب على فعلها فان قلت انكره فان قلت هل قال به احد قلت نعم قد قال به الغزالي على ما نقل عنه ويمكن القول به من غيره ايضا اذ جمع من العلماء اطلقوا القول بوجوب المقدمة ولم

يتعرضوا لحال المدح والذم نفيا واثباتا فلعلهم ذهبوا ايضا الى ما ذهبنا ثم قد صرح بعضهم بترتب الذم والعقاب مع انك قد عرفت من قبل انه لا قائل في عدم القول بل عدم وجدانه في مثل هذه المسئلة انتهى كلامه رفع مقامه وانما نقلناه بطوله لما فيه من الفوائد الغائرة في تنقيح المرام واحكام المقام قوله ان ما ذكرنا من تعلق الخطاب والطلب تبعا لمقدمة المأمور به الى قوله حتى ان هذا المعنى ثابت ايضا بالنسبة الى لوازم الكل بالى اخر فيه منع كون لوازم المأمور به المتأخر وجودها عن وجود المأمور به متعلقا للخطاب والطلب تبعا لعدم قضاء العقل بذلك ضرورة ولا دليل يقتضي ذلك نعم يحكم العقل بالضرورة بثبوت الوجوب التبعي لما يتوقف عليه الواجب من جهة توقفه عليه فان قيل ان كان هذا ضروريا فلا ينبغي ان يدعى في المباحث العلمية وان يقع فيه التشاجر بين الاعلام قلت ربما يعرض الحكم الضروري ويقع فيه الخلاف من جهة نظرية تصور الموضوع والمحمول وخفائهما كما في مسئلة اعادة المعدوم في علم الكلام قوله بل الكلام في ان الايجاب ولم يسلم الشعور بالموجب يمكن مع ذلك في الايجاب التبعي كيف لا والشعور به غير لازم فكيف بوجوبه قوله على انه قد يكون مقدمة الواجب المشروط القدرة عليه فحكم الكل الامر فيه لا يخفى ان المفروض ان المستلزم لما هو القبيح على تقدير القدرة عليه قبيح اذا استلزم مع ذلك انتفاء القدرة بعد حصول القدرة بالذات للمكلف وانما اوجب انتفاؤها لسوء اختياره وح نقول ان الواجبات المشروطة بالقدرة يكفي في وجوبها تحقق القدرة بالذات ولا يعتبر فيه عدم انتفاء القدرة بفعل المكلف فاندفع النقض قوله فالتفصي عن هذا الاستدلال بحاله لا مجال للتفصي اذ المستلزم للقبيح قبيح بالمعنى المعروف وهو ما يستحق فاعله الذم اما العقاب فلا يكون قبيحا بالمعنى المعروف فلا يلزم ترتب العقاب على ترك المقدمة من جهة استلزامه للقبيح قوله لو لم نك من المصلين حجة لا تدل على استحقاق تارك ذي المقدمة العقاب انما هو من جهة تفويته مجانا ذلك فافهم ثم انه يظهر من كلام الفاضل الشيرواني انه لو كان الوجوب المتنازع فيه التبعي لوجب ان يعرضوا الكلام في اعم من المقدمات واللوازم مع ان المشهور تخصيص اللوازم المتأخرة من الواجب عن النزاع فينبغي ان يكون المراد من وجوب المقدمة كونه مطلوبا اصليا كما في ذي المقدمة اصليا وقد مر التحقيق ترتب ثواب وعقاب اخر بازاء المقدمة وجودا وعدما كما يترتب على ذي المقدمة

دفع منع اقتضاء كون محل النزاع الوجوب التبعي في من الكلام فيه ايهام اللوازم لمنع ثبوت الوجوب التبعي لها على تقدير ثبوته للمقدمات فافهم اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن ان يكون مراد القوم من الوجوب المتنازع فيه الوجوب الاصلي لكونه المتبادر من الوجوب بحيث اطلق ولترتب الثمرة على النزاع على هذا التقدير بخلاف ما اذا كان مرادهم الوجوب التبعي او تراهم مع عظم الفائدة او تقليلها العظيمة كما ستعرف ويمكن ان يكون مرادهم منه الوجوب التبعي لاستبعاد ذهاب المعظم الى الوجوب الاصلي للمقدمة لان ثبوت لوازم الوجوب الاصلي من المدح والثواب على الفعل والذم والعقاب وتعدد الامر المذكورة على تقدير تعدد المقدمة كما هو القائل بل لا يوجد مقام لا يتحقق فيه تعدد المقدمة بفعل المقدمة وتركها مستبعد جدا بل مخالف للوجدان والبرهان المقدمة الرابعة في بيان معنى المقدمة واقسامها ومعناها فنقول ان مقدمة الشيء ما يتوقف عليه وكان له مدخل في التأثير بحيث لا يتم الا به سواء كان داخلا في ذي المقدمة كالجزء او خارجا عنه كالسبب والشرط ورفع المانع والمعد وليعلم اقسام المقدمة فاعلم ان السبب كما ذكره في التمهيد عبارة عما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وبالتلازم في العدم يخرج المانع فان وجوده يؤثر في العدم وعدمه لا يؤثر في الوجود وقيد لذاته من اقتران السبب بعدم الشرط او وجود المانع فانه لا يلزم الوجود لذلك واعلم ان هذا انما هو تعريف لسبب الوجود كما هو من اقسام مقدمة الوجوب التي ليس كلامنا فيها فهو كما صرح جماعة منهم الفاضل في نهاية الاصول والشهيد في القواعد والمحقق والشهيد الثاني في شرح القواعد والعضدي في شرح المختصر عبارة عن الوصف الوجودي الظاهر المنضبط الذي دل الدليل الشرعي على انه معرف لحكم شرعي والاكثر دورانا في كلام الفقهاء هو السبب بالمعنى الثاني وهو المراد من قولهم الاصل عدم تداخل الاسباب ومرادهم بالاسباب الشرعية معرفات فيجوز تواردها على سبب واحد واما الشرط كما ذكره في التمهيد فهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره فبالاول يخرج المانع وبالثاني المسبب وبجزء بالثالث عن مقارنة وجوده الوجود السبب فيلزم الوجود لكن لا لذاته بل للسبب او قيام المانع فيلزم

العدم لاجل المانع لا لذات الشرط والقيد الرابع احتراز عن جزء العلة فانه يلزم من عدمه العدم ولا
يلزم من وجوده وجود ولا عدم الا انه يشتمل على جزء المناسبة فان جزء المناسب مناسب واما المانع فهو
الذي يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته فبالاول خرج السبب وبالثاني الشرط
والثالث احتراز عن مقارنة عدمه لعدم الشرط فيلزم العدم او وجود السبب فيلزم الوجود لكن لا
لذاته فان ذاته لا يستلزم شيئا من ذلك فظهر ان المعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب
وجوده وعدمه والمراد بالشرط في اصطلاح الاصوليين ما يعم المعد ورفع المانع ثم ان كل واحد
من الامور المذكورة اما شرعي كصيغ العقود والوضوء والحيض او عقلي كالنظر لحصول العلم والصعود
للكون على السطح واضداد المامور به او عادي كالاطعام للاشباع وغسل جزء من الراس والعضد
في الوضوء للعلم بغسل الوجه واليدين وترك ذلك الجزء فانه مانع من العلم ثم انه قال السيد الماجد البحراني
ان محل الخلاف الامور الخارجة عن ظاهرها يتناوله الامر من الاسباب والشروط واما الاجزاء فكانه
لا ريب في ان الامر بالكل امر بها من حيث هي في ضمنه لان ايجاد الكل هو ايجادها كذلك وليس ايجاد
الكل امرا اخر غير ايجاد اجزائه انتهى وفيه انه يمكن جريان الخلاف في الجزء ايضا فان من نفى الوجوب عن
المقدمة اما يعني عدم تعلق الطلب بها اصلا لا اصالة ولا تبعا بل لا يتصف المقدمة الا
بكونها لا بد منها واما يعني عدم تعلق التكليف والطلب اصالة وعدم كونها غرضا من التكليف
فلا ينفي الوجوب عن كل جزء بهذا المعنى كما لا يخفى وبالجملة كما ان الشرط والسبب مغايران للمشروط
والمسبب موقوف عليهما لهما كذلك كل جزء بالذات مغاير للكل موقوف عليه فيمكن جريان الخلاف فيه
كما يجري في غيره فان قيل وان امكن الخلاف فيه لكن لا تصريح في كلامهم بوقوع الخلاف فيه وعدم هذا
يقتضي عدم الخلاف فيه قلت لا يجب استفادة الخلاف من صريح كلامهم واطلاق القول بوجوب المقدمة
والقول بعدمه والقول بعدم وجوب غير السبب والقول بعدم وجوب غير الشرط الشرعي شامل للجزء فاطلاق
هذه الاقوال يقتضي تحقق الخلاف في الجزء الا ان يدعي على اخراجه المقدمة الخامسة قد ذكر جماعة
من المتاخرين ان هنا نزاعين احدهما ان الواجب المطلق المعلوم اطلاقه هل يستلزم ايجاب مقدمته

التي هي مطلق بالنسبة اليها كقطع المسافة في وجوب الحج على المستطيع فهل يجب القطع بوجوب الحج حتى يكون
المستطيع مخاطبا بكليهما شرعا اقصى ما هناك الا الخطاب بذي المقدمة باحدهما اصالة صريحا وبالاخر
تبعا اقتضاء ام ليس هناك الا الخطاب بذي المقدمة وليس في المقدمة الا اللزوم واللابدية من دون تعلق ارادة
الشارع وطلبه بها وهذا هو الخلاف المشهور المعبر عنه تارة بان مقدمة الواجب واجبة ام لا واخرى
بان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والنزاع في هذا الامر نزاع في امر عقلي الثاني انه اذا ورد امر مطلق
يجب اللفظ غير معلق بقيد كان له مقدمة مقدورة لم يعلم وجوبها من خارج ولا علم وجوبها كما في
نصب الامام في اقامة الحدود فهل يستلزم وجوب المامور به وجوب مقدمته المذكورة حتى يكون مطلقا
بالنسبة اليها فيكون مقدمة وجود او لا يستلزم حتى يكون وجوبه مقيدا باتفاق وجودها فيكون
مقدمة وجوب لا يجب تحصيلها وبعبارة اخرى هل يكون الامر حقيقة في الواجب المطلق ظاهرا فيه ام لا
وهذا نزاع في امر لفظي غير النزاع المشهور في وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه والمشهور في هذا النزاع
ان الامر ظاهر في الوجوب المطلق فيحكم بكون المقدمة المشكوك كونها مقدمة وجود او مقدمة وجوب انها
مقدمة وجود ولا لزم حمل الامر على الوجوب المقيد وهو خلاف الظاهر ووجه كونه ظاهرا في الوجوب المطلق
تبادره منه وان السيد اذا امر عبده بسقي الماء بان قال له اسق الماء من غير تقييد في اللفظ ولا قرينة عليه
وكان السقي متوقفا على المشي وكان العبد قادرا على المشي فلم يمش ولم يسق معللا فلا شك ان العقلاء يذمونه
البتة ولا يقبلون تعليله بعدم اتفاق وجود المشي منه وهذا دليل على ان الظاهر منه عدم تقييد الوجوب
اذ لو كان ظاهرا في التقييد او محتملا له احتمالا مساويا لما كان الامر كذلك بل كانوا لا يذمونه بدون
اتفاق وجود المشي ويقبلون تعليله وهو ظاهر ومذهب السيد رضوان الله تعالى عليه الى عدم كونه ظاهرا
في الوجوب المطلق فلا يحكم بكون مقدمته المحتمل كونها مقدمة وجود او مقدمة وجوب انها مقدمة وجود
والوجه فيه ان الامر الوارد في الشريعة على ضربين امر مطلق وامر مقيد فيكون الامر اعم والعام لا يدل
على الخاص نعم اذا كان مقدمة المامور به سببا امكن بدليل العقل كون الواجب بالنسبة اليه واجبا
مطلقا اذ الظاهر ان عند اختيار السبب لا حسن لاستمرار التكليف فالتكليف بالمسبب بعد انه ولا يخفى ان هذا

هذا التكليف عند العقل بمنزلة التكليف بالشيء المشروط وجوده بلا ترجيح وهو باطل بالضرورة
وهذا بخلاف ما اذا كان المقدمة شرطا اذ عند وجوده لم يتحقق اختيار المشروط ولا اختيار فيه
فلا فساد في تقييد وجوب المشروط بوجوده ولا يخفى عليك ان محل النزاع في النزاع الثاني انما
هو ما اذا ثبت وجوب ذي المقدمة بدليل لفظي كصيغة الامر او مخصوص صيغة الامر وشك في كونه مطلقا
بالاضافة الى مقدمته او مقيدا بالاضافة اليها واما اذا ثبت وجوبه بامر غير لفظي كالاجماع وشك
في كونه مطلقا فلزوم الحكم بكونه مقيدا لاصل البراءة الخالي عن معارضة دليل وهذا بخلاف ما اذا
ثبت الوجوب باللفظ فان ظاهره الوجوب المطلق واصل البراءة لا يعارض ظواهر الالفاظ ثم انه قد
ذكر بعض اعاظم السادة من المتاخرين انه ليس هنا الا نزاع واحد مشهور هو ان الامر بالشيء امر بما لا
يتم به نظرا الى عدم تعرض من سبق صاحب المعالم وابتاعه لوجود نزاع اخر في المقام وذكر ان النزاع
المشهور يعم ما علم اطلاقه بالاضافة الى مقدمته وما شك في اطلاقه بالاضافة اليها والوجه
في ذلك اطلاق قولهم ان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به لشموله الصورتين كما لا يخفى وذكر انه يدل على اتحاد
النزاع انه من تعرض لنقل خلاف السيد وفرقه بين السبب وغيره ذكره في عداد اصحاب النزاع في ان الامر
بالشيء امر بما لا يتم به وانه يدل على عموم النزاع المشهور انه لو اختص بما علم اطلاقه بالاضافة الى مقدمته
لم تظهر لهذه المعركة العظمى ثمرة يعتد بها بخلاف ما اذا عم وما شك في اطلاقه بالاضافة الى
مقدمته فان الثمرة عليه ظاهرة وذلك ان الاكثر من القائلين بوجوب المقدمة مطلقا يقولون
ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب مقدمته كيف كانت عقلية او شرعية فان كانت حاصلة فذاك
والا وجب تحصيلها والنفاة على الاطلاق يقولون ان ايجاب الشيء لا يقتضي ايجاب غيره فان كان
له مقدمة عقلية لا يمكن وجوده الا بها او شرعية لا يصح شرعا الا بها بل ان اتفق حصولها فالامر
به على وجوبه وان لم يتفق لم يجب تحصيلها ويخرج المامور به عن كونه واجبا اذ المفروض كونه مشروطا
بشرط غير حاصل وليس هناك ما يدل على وجوب تحصيله الا ان يدل دليل من خارج اجماع او غيره
على كونه في نفس الامر واجبا مطلقا وكون مقدمته مقدمة وجود يجب تحصيلها كالطهارة والسعي

في الحج والحاصل ان النزاع واحد هو النزاع المشهور لعدم تعرض من سبق صاحب المعالم نزاعا اخر ولا
من تعرض بنقل الخلاف عن السيد عده في عداد اصحاب النزاع المشهور والنزاع المشهور عام لما ذكرنا
لاطلاق قولهم ان الامر بالشيء امر بما لا يتم ولترتب الثمرة المعتد بها على النزاع على تقدير عمومه وعدمه
على تقدير اختصاصه بما علم اطلاقه بالاضافة الى مقدمته ولا يخفى ان تعميم النزاع لذلك مع
منافاته لتقسيم جماعة ممن سبق صاحب المعالم وممن لحقه الواجب الى مطلق ومقيد وجعلهم
النزاع في مقدمة الواجب المطلق لظهوره في ذلك في ان الكلام فيما علم اطلاقه بالاضافة الى مقدمته
ومع علم مساعدة الادلة المذكورة للاقوال في هذا النزاع عليه مستلزم لتعرض مسئلة كان بعض
افرادها لغويا وبعض اخر من افرادها عقليا وهذا بعيد من عادتهم في تحرير المسائل وتدوين اللطائف
المقدمة السادسة في بيان ما ذكر ثمرة للنزاع في وجوب مقدمة الواجب وعدمه فنقول انها امور فمنها
نذر فعل واجب او تعليق النذر او الظهار على فعل واجب كما ذكره جماعة فاذا نذر واجبين فيكفي
بواجب ذي مقدمة قيل انما فعل مقدمتين وحدهما من دون فعل ذي المقدمة فغير كافية لعدم
رجحان المقدمة ومنها ما سلك البعض اعاظم السادة بعد ذكر ثمرة النذر ولا يخفى ضعف اعتبار
هذه الثمرة ولا شبه المثل هذا الباب العظيم ومن هذا الذي يعتمد نذر واجبين او اكثر على الاطلاق
انما يتعلق النذر بامور مخصوصة كصوم وصلوة وحج وصدقة على انه متى طلق لا ينصرف الا الى المتعارف
وهو الاصلي ولم يقع الوفاء الا به اللهم الا ان يقصد الاعم او كلا الامرين وكفى بذلك ضعفا ومنها
الشرائط الشرعية التي لم يقم من خارج دليل على وجوب تحصيلها ولا على ان المشروط انما يجب عند
اتفاق وجودها بل لم يعلم منها سوى الشرطية وكونها مقدمة في الجملة كمسئلة نصب الامام
فانه لم يعلم من خارج اكثر من كون اقامة الحدود ونحوها مشروطة بقيام الامام من دون ثبوت ان
ذلك شرط يجب تحصيله عند وجوبها لا يتم الا به ومن دون ثبوت ان الاقامة لا تجب الا عند
اتفاق قيام الامام فمن قال بوجوب المقدمة اوجب النصب ومن قال بعدمه لم يوجب لاحتمال
ان يكون مقدمة وجوب لا يجب مشروطها الا بعد اتفاق وجودها ولا يخفى ان ترتب هذه

الثمرة على النزاع المذكور فرع تعقلهما اعلم كون الواجب مطلقا بالاضافة الى مقدمته وما شك فيه وقد مر بعض الكلام في ذلك في المقدمة الخامسة ومنها اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص فان كان معقدمة الواجب واجبة لزم الاقتضاء فان اضداد المامور به مانعة لوجوده فيكون عدمها مقدمة لوجوده فاذا كان مقدمة الواجب واجبة كان عدمها واجبا واذا كان عدمها واجبا كان فعلها حراما منهيا عنه ولازم ذلك انه لو اتى بالضد الوجودي الخاص للمامور به وكان عبادة كاتيان الصلوة وقت اشتغال الذمة باداء دين حال اجله او بازالة النجاسة عن المسجد لكان فاسدا الا ان الصحة فرع المقتضي ولا مقتضي لها سوى الامر ولا امر هنا حيث ان المفروض كون ضد المامور به منهيا عنه فلو كان مامورا به لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وهو هنا غير جائز حتى على القول بجوازه اذ ذلك مختص بما اذا امكن انفكاك كل من جهتي الامر والنهي عن الاخرى بحيث يتمكن من امتثال كل منهما وقد جمعهما المكلف من ان يأتي في شيء واحد بسوء اختياره وانت خبير بعدم كون ما نحن فيه من هذا القبيل اذ لا يتمكن المكلف ان يأتي بالمامور به وضده ويلزم من كون الضد مامورا به اجتماع الامر والنهي بحيث لا يمكن انفكاكهما واما لان النهي المتعلق بالضد نهي متعلق بالعبادة والنهي في العبادة مقتض للفساد وربما بنا في الثمرة المذكورة بمنع امتناع اجتماع الامر والنهي التبعي وبمنع اقتضاء النهي التبعي في العبادة الفساد ويمكن الجواب عن المنع الاول بان مبنى على جواز اجتماع الامر والنهي انهما متضادان ولا يجوز اجتماع الضدين في محل واحد ولا ريب ان الامر والنهي متضادان سواء كانا اصاليين او تبعيين او احدهما اصاليا والاخر تبعيا فان الامر بكلا قسميه عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك والنهي بكلا قسميه عبارة عن طلب الترك مع المنع من الفعل ولا ريب ان المعنى الاول بجميع افراده مضاد للمعنى الثاني بجميع افراده ثم يمكن منع لزوم اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد في المقام بان يقال ان الفعل الوجودي متعلق للنهي التبعي من حيث كونه مانعا وضدا للمامور به ومتعلق للامر الاصلي من حيث هو بخصوصه سواء صار متصفا بكونه مانعا عن المامور به ام لا فالصلوة من حيث كونها مانعة عن اداء الدين وازالة النجاسة عن المسجد منهي عنها تبعا ومن حيث هي بخصوصها سواء اتصفت بمنعها عن ذلك ام لا كما انها

لكن

امكن اداء الدين وازالة النجاسة عن المسجد مع فعل الصلوة مامور بها اصالة فلم يمتنع تعلق الامر والنهي بالضد الوجودي من جهتين لزوم اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد لا وجه غير الامتناع لتمكن المكلف من امتثالهما بان يقدم فعل المامور به كاداء الدين وازالة النجاسة على فعل كالصلوة والصوم ثم يأتي بالضد فعدم امتثال النهي من جهة تقديم فعل الضد على فعل المامور به فانش من سوء اختيار المكلف وبالجملة لا مقتضي لامتناع تعلق الامر الاصلي والنهي التبعي بضد المامور به ولا لزوم اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد لا على تمكن المكلف من امتثالهما هذا هو الكلام في المنع الاول واما المنع الثاني فتحقيق القول فيه ان يقال ان كان مبنى اقتضاء النهي في العبادة الفساد الدليل العقلي وهو عدم جواز حصول التقرب بما فيه جهة تبعيد وفساد وان امكن انفكاك كل من جهتي القرب والبعد عن الاخرى وبعبارة اخرى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد وان امكن انفكاك كل من جهة الامر والنهي فلا وجه للمنع المذكور لرجوع الدليل العقلي المذكور الى ان اجتماع الامر والنهي مستلزم لاجتماع الضدين وقد عرفت ان الامر بكلا قسميه الاصلي والتبعي مضاد للنهي بكلا قسميه الاصلي والتبعي وان كان مبناه ان النهي المتعلق بنفس العبادة او جزئها او شرطها او وصفها مخصص للامر المتعلق بها عرفا فلم يكن المنهي عنه مامورا به وحيث لم يكن مامورا به كان فاسدا اذ لا مقتضي للصحة سوى الامر والمفروض زواله بالنهي بحكم العرف فلوجه لامكان منع اقتضاء النهي التبعي المستفاد من الخطاب الصريح الفساد بمنع كونه مخصصا عرفا وكيف يكون مخصصا بحسب العرف مع انه ليس النهي التبعي من المدلولات العرفية للخطاب الصريح اما على كونه مدلولا لا مطابقيا او تضمنيا فهو واضح واما على كونه مدلولا التزاميا فلان الالتزام بكونه لازما بينا بالمعنى الاخص عرفا ممنوع فالوجوب والحرمة التبعيان المستفادان من الخطاب الصريح ليسا كذلك ولذا اوردها جماعة من المحققين مسئلة مقدمة الواجب والامر بالشيء النهي عن ضده في مبحث الادلة العقلية فان ما في الباب ان الادلة العقلية على ضربين الاول قسم لا يتوقف على الخطاب كقاعدة التحسين واصل البرائة والاستصحاب الثاني قسم يتوقف عليه والمسئلتان المذكورتان من القسم الثاني وقد عدهما من القسم الثاني جماعة منهم الشهيد في الذكرى ومن هنا تبين ان ذكر هذه المسئلة في الادلة العقلية كان اولى ولكن لما ذكرتهما سابقا في الادلة العقلية كتبتهما في هذا الزمان في مبحث الامر

تبعا للجماعة او نقول هنا في مبحث الامر ان قيل لو صح الامر بالنوع علمنا بكونه تبعيا غير مقصود بالذات لكان مخصصا للامر عرفا وهذا دليل على كون النهي التبعي مخصصا عرفا قلت مع منع كون النهي المعلوم كونه تبعيا مخصصا مثل شيء ممنوعا عرفا ان ما ذكر يقتضي كون النهي التبعي المصرح به مخصصا ولا يقتضي كون غير المصرح به كما هو الغالب مخصصا عرفا وهذا واضح ومما ذكرنا تبين انه يترتب على القول بوجوب المقدمة فساد العبادة التي هي ضد المامور به ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي والا فلا ثمرة لوجوب المقدمة وعدمه انما يظهر على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي وقد حررنا مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده قبل تحرير هذه المسئلة وما اثبتنا هناك الكلام في هذه الثمرة كما اثبتنا هنا فليراجع الملاحظ لتلك المسئلة اذا لاحظ هذه الثمرة التي ما حررنا في هذه المسئلة من هذه الثمرة فائدة هنا مقدمات لو سلمت لزم منها عدم صحة عبادة احد قبل ضيق وقتها الاولى وجوب مقدمة الواجب ويلزمه استحباب مقدمة المندوب لكون المناط فيهما واحدا الثانية ان ضد المامور به مانع عنه ورفع المانع من مقدمات وجود الشيء ويلزم من المقدمتين كون ترك ضد المامور به مامورا به الثالثة عدم جواز اجتماع الامر والنهي مطلقا اصاليين او تبعيين او بالتبعيض كان الامر ايجابيا او ارشاديا والنهي تحريميا او تنزيهيا الرابعة ما من احد الا وقد اشتغل ذمته بما مور به موسع او مندوب كالصلوة على النبي وتلاوة القران لاستحبابهما في كل زمان ويلزم من هذه عدم صحة العبادة الموسعة من احد قبل ضيق وقتها فان تركها مامور به قبل ضيق وقتها لكونه مقدمة المامور به بحكم المقدمة الاولى والثانية والرابعة واذا كان تركها مامورا به لم يكن فعلها مامورا به بحكم المقدمة الثالثة واذا لم يكن فعلها مامورا به لم يكن صحيحا لان الصحة موافقة الامر وحيث لا امر فلا صحة ولا مناص عن اللازم المذكور الا بمنع وجوب المقدمة او منع كون رفع المانع مقدمة او منع امتناع اجتماع النهي مع الامر او النهي مع الامر الاصلي وان قلنا بامتناع اجتماع الاصاليين منهما او بمنع اجتماع الامر والنهي مطلقا والا فلا محيص ومنها الصلوة في الثوبين المشتبهين حيث منع منه بعض الاصحاب واوجب الصلوة عاريا مستدلا باعتبار النية والجزم فيها وهو هنا غير ممكن لكونه مامورا باتيان الصلوة في الثوب الطاهر ولا يمكن ان يقصد بالصلوة في شيء من الثوبين امتثال الامر المذكور

اذ يحتمل

اذ يحتمل كل ثوب يصلي فيه ان يكون نجسا ومع ذلك كيف يقطع بكونه امتثالا للامر بالصلوة في الثوب الطاهر حين الصلوة في ذلك الثوب ولا يخفى ان هذا انما يتم على القول بعدم وجوب المقدمة اذ على القول بوجوبها يمكن من نية الامتثال في الصلوة في كل واحد من الثوبين لكونها مقدمة للامر غاية الامر ان احديهما متعلق للامر الاصلي والاخرى للامر التبعي هذا ما ذكره السيد الماجد البحراني والفاضل السبزواري والفاضل الخوانساري في رسائلهم في هذه المسئلة مع توضيح مني وفيه نظر اما اولا فلان الصلوة في الثوب الذي كان نجسا في الواقع لم يعلم بنجاسته المكلف مقدمة لتحصيل العلم بالصلوة في الثوب الطاهر ونفس الصلوة فيه وان كان واجبا لكن الواجب الاولي لا يعتبر فيه النية وانما اعتبر النية في الواجب الثاني ونحو نقول ان نوى المكلف بالصلوة في كل من الثوبين المشتبهين تحصيل العلم بالصلوة في الثوب الطاهر فالجزم بالنية على هذا التقدير ممكن لكن قد عرفت انه لا يعتبر فيه النية فضلا عن الجزم فيها وان نوى بها امتثال الامر بالصلوة في الثوب الطاهر بعينه الا انك قد عرفت ان الصلوة فيما كان نجسا في الواقع وكان غير معلوم للمكلف لم يكن مقدمة لنفس الصلوة في الثوب الطاهر فلم يكن الصلوة فيه نفس الصلوة في الثوب الطاهر فلم يكن الجزم بامتثال الامر بالصلوة في الثوب الطاهر في الصلوة في شيء من الثوبين وقد عرفت ان الصلوة في الثوب الطاهر يجب فيها الجزم بالنية لا العلم بها ومن هنا تبين انه لا وجه لاختصاص المنع من الصلوة في الثوبين المشتبهين وايجاب الصلوة عاريا بالقول بعدم وجوب المقدمة وثانيا انه يكفي في تحقق الجزم بالنية ان ينوي بمجموع الصلوتين في الثوبين امتثال الامر بالصلوة في الثوب الطاهر ولا دليل على لزوم ان ينوي بالصلوة في كل من الثوبين ذلك ومن هنا تبين انه لا وجه للمنع من الصلوة فيهما على شيء من القولين اعني القول بوجوب المقدمة والقول بعدمه ثم انه يرد على المانع للصلوة فيهما الموجب لها عاريا اولا ان عدم امكان الجزم بالنية يقتضي عدم لزوم الصلوة فيهما ولا يقتضي لزوم الصلوة عاريا اذ يحتمل ان يكون اللازم الصلوة في احد الثوبين بل يبعد ان يكون هذا اولى لاحتمال كون الصلوة مع الشرط وهو طهارة الثوب بخلاف الصلوة عاريا اذ يقطع بفقد الشرط وهو الستر فيها وثانيا ان المانع اما ان يقول بكون من انحصر ثوبه في الثوبين المذكورين مكلفا بالصلوة

في ثوب طاهر في الواقع فهلا منا فانه تصح الى الصلوة عاريا دليل على سقوط الجزم بالنية في كل من الصلوتين
وكفاية الجزم بالمجموع واما ان يقول بكونه مكلفا بالصلوة في كل من هذين الثوبين الذين احدهما طاهر
في الواقع والاخر نجس فيصح فالجزم بالنية واضح الامكان ومع ذلك ما فيها اذهب اليه وشذ ما اذا قال
بكونه مكلفا بالصلوة في احد الثوبين وان قال بعدم كونه مكلفا لشيء من ذلك فالتمسك بعدم
امكان الجزم بالنية مسلك مع ان مقتضى ذلك التخيير في الصلوة عاريا وفي احد الثوبين دون احدهما
لا تعين الصلوة عاريا وثالثا ان الجزم بالنية في الصلوة عاريا غير ممكن لاحتمال كونه مكلفا
بالصلوة في الثوبين او احدهما وهذا واضح ومنها لزوم فضل الامتثال الوجوبي في كل واحدة
من الصلوات على من ياتي باربع صلوات الى اربع جهات عند اشتباه القبلة وعلى من ياتي بعدد
ما يشتمله قضاء الما فاته من صلوة مجهولة العين على القول بلزوم الجزم في النية ولزوم قصد الوجه منها
هذا حاصل ما ذكره السيد الماجد البحراني والفاضل السبزواري في رسالتيهما ومنها الوصف بالفسق
على كلا القولين لتحقق الاستلزام على القولين بعد ترك المقدمة قبل زمان ترك الواجب على القول
بوجوب المقدمة وعدمه على القول بعدمه كذا ذكره الفاضل السبزواري والفاضل الخوانساري في رسالتيهما
ولا يخفى عليك ان ترتب الثمرة المذكورة ليس باعتبار كون ترك المقدمة كبيرة لكون محل النزاع
الوجوب التبعي كبيرة ثم على تقدير تسليم كون محل النزاع الوجوب الاصلي كما يظهر من السبزواري يمكن دعوى
كون ترك كل واجب اصلي كبيرة بل باعتبار انه يعتبر في العدالة فعل الواجبات كما يعتبر فيها ترك
الكبائر ويمكن الاعتراض عليه بوجوه الاول انه ان كان سبب الوصف بالفسق استلزام ترك المقدمة
قبل دخول وقت الواجب لترك الواجب في وقته فيرد انه يلزم على هذا الوصف بالفسق على كلا القولين
لتحقق الاستلزام على القولين وعدم اختصاصه بالقول بالوجوب وهذا واضح وان كان سببه نفس
ترك المقدمة على تقدير وجوبها فيرد انه لا دليل على ان ترك كل واجب حتى التبعي موجب للفسق
فان قلت يكفي الشك في ذلك لان الامور المشترطة بالعدالة كالشهادة والاخبار انما صارت
حجة لاثبات الامور المخالفة للاصل كاستحقاق الانسان ان يقوم عليه حد او اشتغال ذمته بحق لغيره

ويبني

ويبني الاقتصار في اثبات الامور المخالفة للاصل على القدر المتيقن والعدل المتيقن من العادل
هو من لم يترك الواجب اصلا لا اصليا ولا تبعيا قلت اولا ان هذا على تقدير تسليمه انما يتم
فيمن شك في عدالته ابتداء باعتبار ترك الواجب التبعي ولم يتم فيمن ثبت عدالته وشك
في زوالها باعتبار ترك الواجب التبعي اذ الاستصحاب يقتضي بقاء عدالته وعدم زوالها وكل
من قال بعدم القدح في ذلك في العدالة الثابتة قال بعدم القدح في ثبوت العدالة ابتداء لا يقال
هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم ثبوت الحقوق التي اريد اثباتها بقول من تحقق فيه
جميع ما اعتبر في العدالة الا انه ترك الواجب التبعي لانا نقول ان الاستصحاب الاول لكونه واردا
مقدم على الثاني لكونه موردا وثانيا ان العدالة عبارة عن الملكة الباعثة على ترك الكبائر
وفعل الواجبات ونحن نقول ان تحقق الملكة المذكورة لا ينافي ترك الواجب وفعل الكبيرة نادرا كما
ان تحقق سائر الملكات كالسخاوة والشجاعة لا ينافي صدور خلاف مقتضاها نادرا ونحن نقول ان
[illegible] صدور الكبيرة وترك الواجب في العدالة ليس من جهة منافاتهما لتحققها ومنافاتهما لزوالها
عرفا او عقلا بل من جهة التعبد المحض الذي يقتضيه الدليل الشرعي ويؤيد ذلك ارتفاع حكمهما بالتوبة
ولو كانا مزيلين للعدالة لما كان مجرد تعقيبهما بمجرد التوبة بل يحتاج الى مضي زمان يحصل فيه الملكة
[illegible] ونحن نقول انه يصدق ملكة العدالة مع ترك الواجب التبعي ولا دليل يقتضي كونه قادحا وصدق
الاسم مع عدم الدليل على كونه قادحا كاف في الحكم بثبوت الامور المخالفة للاصل الثالث انه لا يلزم ترك
المكلف مقدمة الواجب قبل دخول وقته ترجيح الحكم بفسقه اذ ما لم يكن المكلف جامعا لشرائط التكليف
حين دخول وقت الواجب لم يكن مكلفا به وهو انما يعلم بعد دخول وقته فالحكم بالفسق انما يتاتى
بعد دخول وقته وهو صحيح على القول بعدم وجوب المقدمة ايضا لاستناد الفسق الى ترك ذي المقدمة
اللهم الا ان يقال المرء متعبد بظنه وظنه بادراك وقت ذي المقدمة جامعا لشرائط التكليف كاف في
وجوب المقدمة وح يلزم الفسق بتركها على القول بوجوبها الثالث ان وجوب المقدمة لما كان تبعيا
فلا يعقل اتصافها به قبل اتصاف ذيها به ويمكن الجواب عنه بانه لا يلزم في الوجوب التبعي اتحاد زمانيهما

زمان وجوب ذي المقدمة بل اللازم فيه كونه لازما وتابعا لوجوب ذي المقدمة ولا ريب في ان وجوب
ما يتوقف تحصيله على ايجاد مقدمات يستلزم وجوب مقدماته قبل مجيء زمان وجوبه وهذا واضح
جدا ومنها وصف المشتبهة بالاجنبية بالتحريم ذكره السيد الماجد البحراني والفاضلان السبزواري
والخوانساري في رسائلهم ولعل مرادهم ظهور الثمرة فيما اذا نذر ترك حرام او علق النذر والظهار على
فعل حرام فيكفي في ذلك ترك الاستمتاع بالاجنبية والوقاع بها في العمل بالنذر ويكفي الاستمتاع
بها في لزوم النذر ووقوع الظهار المعلقين على فعل الحرام وان ظهر كونها زوجته واما على ترتب
احكام الزنا من الحد ونحوه فكانه لا شك فيه لعدم صدق الزنا ولما ورد من ادراء الحد بالشبهات
وليعلم انه قد نقل السيد المشار اليه ترتب الثمرة المذكورة اعني وصف المشتبهة بالاجنبية
بالتحريم بالقول بالتصويب ونفيه اولا ان الخلاف في التصويب والتخطئة انما هو في الاحكام الاجتهادية
التي اختلفت فيها الاراء دون الموضوعات والكلام هنا في الموضوع المشتبه كما لا يخفى وثانيا ان كثيرا ما
يختلف الاحكام الواقعية باعتبار اختلاف الاحوال والاوصاف كالحضر والسفر والعلم والجهل والسهو
والنسيان وعدمهما والذكورة والانوثة والاشتباه وعدمه ولا ثمرة بين القول بالتصويب والتخطئة
ولا فرق بينهما في هذه الاحكام وانما الثمرة والفرق بينهما في الاحكام التي لا يختلف واقعها عند المخطئة
ومع ذلك اختلف فيها اراء المجتهدين بحسب ما ادى اليها نظرهم في المدارك الاجتهادية والظاهر
بل المقطوع به اختلاف حكم الزوجة بالحرمة والحلية بحسب اختلاف الوصف من الاشتباه وعدمه من قبيل
اختلاف الاحكام الواقعية باختلاف الاحوال والاوصاف فافهم جدا المقدمة السابعة في تحرير محل
النزاع في وجوب مقدمة الواجب فاعلم ان محل النزاع في هذه المسئلة يحتمل وجوها ثلثة الاول
ان يكون محل النزاع هو مقدمة الواجب المطلق الذي علم اطلاقه بالاضافة اليها وتحرير محل النزاع
على هذا الوجه هو المعروف من كتب المتاخرين ومن ان كان نزاع في وجوب مقدمة الواجب الذي لم يعلم
اطلاقه بالاضافة اليها فهو نزاع اخر غير النزاع المشهور الثاني ان محل النزاع هو ان ما لم يعلم اطلاقه
وتقييده بالاضافة الى مقدمة هل هو محكوم باطلاقه بالاضافة اليها وتحرير محل النزاع على هذا الوجه

هو

هو ظاهر كلام جماعة كما صرح به الفاضل السبزواري فقال بعد تحرير محل النزاع على الوجه الاول ولا يخفى
ان تحرير النزاع على الوجه الذي ذكرنا هو المعروف في كتب المتاخرين ويظهر من كلام السيد المرتضى ان
النزاع في بقاء الواجب المطلق على اطلاقه ورد بما يقال ان كلامه في الشافي صريح في ذلك دال على
ان وجوب الواجب انما يكون عند تحقق المقدمات ولا يلزم عليه تحصيل المقدمات لا عقلا
ولا شرعا فعلى هذا لا يجب الصعود على السطح الا عند نصب السلم وعند ترك نصب السلم لا يكون
عاصيا اصلا وهو الظاهر من كلام السيد ابن زهرة في الغنية ومن الكلام المنقول عن القاضي عبد
العزيز في شرح المهذب لشيخنا الشهيد رحمه الله على هذا لا يجعل الخلاف في السبب في تقييد
ايجاب السبب بوجود السبب لا غير ومع رجع الخلاف الى ان الواجب الذي لم يقيد وجوبه بحسب الظاهر
هل هو مطلق يجب نفس الامر بالنسبة الى مقدماته حتى يكون تاركه بترك المقدمات عاصيا ام لا
يجب الا عند وجود المقدمات فلا يكون تاركه بترك المقدمات عاصيا اصلا لا بتركه ولا بترك
مقدماته بل لا يعصي الا عند تركه بعد فعل المقدمات ولا يبعد ان يكون هذا ايضا محل النزاع
قال بعض الفضلاء وتحرير محل النزاع على هذا الوجه صريح الامام الرازي في بعض مختصراته وكما لا يخفى ان
عبارة المنهاج وكلام شيخنا العلامة في النهاية مضطرب وعباراتهم في محل النزاع منها تحقق الخلاف
على الوجهين انتهى وثمرة النزاع على الوجه الثاني عظيمة كما لا يخفى الثالث ان يكون محل النزاع ما يعم
الوجهين كما يفيده اطلاق القدماء القول بان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وعدم تفصيلهم
بين الواجب المطلق والواجب المقيد وقد صرح بعض اعاظم السادة بكون الوجه الثالث هو محل النزاع
والمطلوب في هذه المقدمة والمقدمة الخامسة وان كان واحدا ولكن وضعنا هذه المقدمة
لتشتمل على ما لم نذكره في المقدمة الخامسة وحيث قد عرفت هذه المقدمات فينبغي التصدي لذكر
الاقوال في المسئلة وايراد الحجج فهنا مقامان المقام الاول في ذكر الاقوال فنقول ان في وجوب مقدمة
الواجب اقوالا منها القول بوجوبها مطلقا سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وهو مذهب
الاكثر كما صرح به جماعة قال الفاضل الخوانساري وقد ذهب اليه الاكثر وادعى الاجماع عليه وهو خلاف

الواقع بل ادعى في الاحكام اتفاق اصحابه والمعتزلة عليه ونسب الخلاف الى بعض الاصوليه ونسب العلامة في النهاية
الخلاف الى بعض الاصوليه ونسب العلامة في النهاية الخلاف في الواقفيه والسيد المرتضى ومنها القول بعدم
وجوبها مطلقا قال الفاضل الخوانساري ولم يظهر لي قائل على التعيين ولكن كلام المنهاج يدل على وجود
القول به ويحتمله عبارة المختصر ايضا ولكن ادعى بعضهم الاجماع على وجوب السبب وكانه ليس بمعتمد ومنها القول
بوجوبها ان كان سببا وعدمه ان كان شرطا قال الفاضل الخوانساري ذهب اليه الواقفيه وبعض الشا
وقال في المعالم واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رضي الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي غير
مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي حيث حكى فيهما عن بعض الناس اطلاق القول بان الامر
بالشيء لا يستلزم الامر به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالسبب
يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر
انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما
يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن
من الزاد والراحلة والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما يجري
بالنسبة فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره
بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان
يمنع مانع ومحال ان كلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان نكلفنا
الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال
المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي
بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه محل تامل وليس
التعرض لتحقيق حاله هنا بمهم انتهى وجه المغايرة كما صرح به جماعة ممن تبع صاحب المعالم في فهم المغايرة
كالفاضل السيد الماجد البحراني والمحقق السبزواري واستاد الكل الخوانساري وجماعة ممن علق على المعالم
كالاعلام سلطان العلماء وصالحهم والشيرواني ان خلاف الاصوليين على المشهور انما هو في مقدمة الواجب

المطلق

المطلق هل هي واجبة ام لا بعد فرض وجوب ذي المقدمة مطلقا ولا يظهر من كلام السيد خلاف في هذه
المسألة كما توهموا من كلامه ونقلوا عنه انه زعم ان غير السبب من مقدمات الواجب ليست بواجبة
مع كونها مقدمات للواجب المطلق فان هذا غير مفهوم من كلامه رحمه الله بل انما المفهوم من كلامه انها غير
واجبة لاحتمال كون ذي المقدمة واجبا مقيدا لا مطلقا فيكون شروطا لوجوب الواجب المقيد فلا
يجب ذو المقدمة ما لم يحصل المقدمة فضلا عن وجوب المقدمة لا انها مقدمات للواجب المطلق
ومع ذلك لم يكن واجبة وقال ان هذا الاحتمال لا يجري في السبب ومنها وجوبها اذا كانت شرطا شرعيا
دون غيره قال الفاضل الخوانساري واليه ذهب ابن الحاجب ونسب الى امام الحرمين ثم قال ان سلم الاجماع
على وجوب الاسباب فيكون هذا القول قولا بوجوب الشرط الشرعي والسبب دون غيرهما ويكون الاقوال
ثلاثة وان لم يسلم الاجماع فيحتمل وجهين وجوب الشرط خاصة دون غيره مطلقا ووجوب الشرط والسبب
معا دون غيرهما وح يكون ارتقاء الاقوال الى خمسة المقام الثاني في ايراد الحجج على الاقوال فنقول ان حجة
القول الاول وجوه منها ما ذكره الفاضل المحقق السبزواري في رسالته المعمولة في هذه المسألة فقال ان مقدمة
الواجب لو لم يكن واجبة لجاز بل لزم ان لا يكون تارك الواجب المطلق عاصيا مستحقا للعقاب اصلا
لكن التالي باطل وهو ظاهر فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا نقول اذا كلف الشارع بالحج مثلا ولم
يصرح بايجاب المقدمات فرضا فتارك الحج بترك قطع المسافة الى الحج اسرع في بلده اما ان يكون مستحقا
للعقاب في زمان ترك المشي الى مكة عند التضيق او في زمان ترك الحج في الموسم المعلوم ولا سبيل الى
الاول لانه لم يصدر عنه في ذلك الزمان الا ترك الحركة والمفروض انه غير واجب عليه فلا يكون مرتكبا
لقبيح فلا يكون مستحقا للعقاب ولا الى الثاني لان الاتيان بافعال الحج في ذي الحجة ممتنع بالنسبة اليه فكيف
يكون مستحقا للعقاب بترك ما يمتنع صدوره عنه اذ لا يتصف بالحسن والقبح الا المقدور وافعال الحج في ذي
الحجة بالنسبة الى البلد النائي عن مكة غير مقدورة الا ترى ان الانسان اذا امر عبده بفعل معين في زمان
معين في بلد بعيد والعبد ترك المشي الى ذلك البلد فان ضربه المولى عند حضور ذلك الزمان معتذرا
بانه لم يصدر عنه الى الآن فعل قبيح يجوز به التعذيب لكن القبيح انه لا يفعل في هذه الساعة هذا الفعل

في ذلك البلد نسبه العقلاء الى سخافة الرأي وركاكة العقل بل لا يصح الضرب الا على الاستحقاق السابق
قطعا ثم نقول اذا فرضنا ان العبد بعد ترك المقدمات كان نائما في زمان الفعل فاما ان يكون مستحقا
للعقاب ام لا لا وجه للثاني لانه ترك المأمور به مع كونه متعمدا للتفويت لا الاول فاما ان يكون حدث استحقاق
العقاب في حالة النوم ام حدث قبل ذلك لا وجه للاول لان استحقاق العقاب انما يكون بفعل القبيح وفعل
النائم والساهي لا يتصف بالحسن والقبح بالاتفاق ولا وجه للثاني لان السابق على النوم لا يكون الا ترك مقدمات
الفعل مع ان المفروض عدم وجوبها لا يقال انما يستحق العقاب في زمان الحج مثلا قلتم ان الحج في ذلك الزمان
ممتنع بالنسبة اليه فكيف يستحق العقاب بتركه قلنا ان اردتم ان الحج في ذلك الزمان بشرط عدم المقدمات ممتنع
بالنسبة اليه فمسلم لكن لا يجدي نفعا لانه لم يجب عليه الحج بهذا الشرط وان اردتم ان الحج في زمان اتفق فيه عدم
المقدمات ممتنع بالنسبة اليه فمم اذ يمكن مع انتفاء عدم المقدمات اذ فرق بين المشروط بشرط الوصف والمشروط
ما دام الوصف فان سكون الاصابع في زمان الكتابة ممكن وبشرط الكتابة ممتنع لانا نقول غاية ما ذكرت ان
الحج في ذلك الزمان ممكن لذاته ولا امكان الذاتي لا يكفي مصححا للتكليف اذ اتفقوا امتناع الفعل لعلة سابقة نعم
على ذلك الزمان سواء كانت العلة من فعل المكلف او من فعل غيره والقائلون بامتناع التكليف بما لا
يطاق لا يخصصونه بالممتنع الذاتي على ما صرح به ابن ادكر في ذلك عن القبح والنفر العقلي بانتفاء غرض التكليف
وعدم امكان تعلق الارادة والميل النفساني جار هنا الا ترى انه اذا قيل يوم النحر للساكن في البلد النائي
عن مكة طف بالبيت هذه الساعة نسب الى ضعف الحلم ووهن اللب وليس المانع من هذا القول قطعا
بل المانع مستوى وبالجملة من انصف من نفسه وراجع الى عقله ولا يخالف بالتشكيك استغناء فطرته
لا يشك في ذلك اصلا فاذا قيل انه يفعل امرا قبيحا يلومه العقلاء الى يوم النحر لكن فعله في يوم النحر
ما يلومه العقلاء وهو انه لا يطوف في هذا اليوم مع انه في البلد النائي عن مكة لحكمت بكذبه وخروجه
عن القول المعقول والكلام المقبول فمن هذا يتضح على ان التقرير الذي ساق اليه الكلام اخيرا لا يجري فيه
هذا الاعتراض هنا اشكال من وجوه احدها ان هذا الدليل لو تم لدل على ان تارك الحج بترك
المقدمات لا يكون معاقبا بترك الحج بل بترك مقدماته ولم يكن الحج واجبا مطلقا مع ان المفروض خلافه

ذلك

ذلك ومنها انه ان بطلان التالي كيف وقد ذهب السيد المرتضى الى خلاف ذلك كما حكى عنه سابقا فاثباته
يحتاج الى دليل والجواب عن الاول انا نقول تارك الحج بترك الحركة الى مكة انما يستحق العقاب بسبب
فعله الى ترك الحج من حيث انه يفضي اليه لا انه يستحق بعد الاستحقاق المذكور استحقاقا ثانيا في زمان الحج ولو
ثبت ذلك لاحتاج بيانه الى دليل وبالجملة كونه واجبا مطلقا يقتضي ان يكون استحقاق العقاب
ثابتا من جهة كونه تركه سواء كانت العلة نفس الترك او سببه من حيث انه يفضي اليه بل يرد عن الثاني
انا نسلم ان السيد اذا قال لعبده اسقني الماء على مسافة بعيدة فترك العبد قطع المسافة والسعي كان مستحقا
مستحقا للوم انتهى كلامه قال استاد الكل الخوانساري بعد نقله وفيه نظر اما اولا فلانه لنقض بيانه انه
لو تم هذا الدليل لزم ان لا يصح العقاب على ترك او فعل اصلا اذ قد ثبت في موضعه ان كلا من طرفي
الممكن لم يتحقق ما لم يصل الى حد الوجوب في الواقع وح نقول انما تعلق التكليف في زمان فاذا ترك المكلف
الفعل في ذلك الزمان بناء على ما تقدم يكون وجوده ممتنعا في ذلك الزمان فيلزم ان لا يصح التكليف
لانتفاء شرطه الذي هو المقدورية وانتفاء غرضه وتحقق الامور التي ذكرها في الاستدلال من القبح والنفر
العقلي وعدم امكان تعلق الارادة والميل النفساني سواء بسواء فلا يصح العقاب على ما قرره والفرق
بين حصول الامتناع في ذلك الزمان الذي تعلق التكليف بايجاد الفعل فيه وبين حصوله في الزمان
السابق عليه تحكم محض اذ الامكان الذي هو شرط التكليف انما يعتبر في زمان كلف بايجاد الفعل فيه لا في
زمان آخر وانتفائه في ذلك الزمان حاصل في الصورتين بلا تفرقة على ان كل ما لم يتحقق فلزوم امتناعه
حاصل في الازل بناء على الاصلين المعولين بين محققي اهل الاسلام من امتناع الترجيح بلا مرجح وان الشيء ما لم يجب
لم يوجد ولزوم التسلسل او القدم مدفوع في محله ثم لو سلمنا الاطلاع على الامتناع في بعض الصور ونطلع عليه
في بعض كالصورة المفروضة في الاستدلال وحصول علمنا بالامتناع وعدمه لا مدخل له في هذا المقام لتمام
الاطلاع الا من جانبه تعالى وقس عليه الحال اذا تعلق التكليف بترك الفعل وفعله المكلف واما ثانيا فلانا
نختار ان استحقاق العقاب في زمان ترك الحج في موسمه المعلوم قوله الاتيان بالحج في ذلك الموسم ممتنع بالنسبة
اليه فكيف يكون مستحقا للعقاب بتركه قلنا امتناعه انما نشأ من اختياره بسبب العدم ومثل هذا الامتناع

لا ينافي المقدمية ولا يؤثر في سقوط استحقاق العقاب والحاصل ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك
بان يريد الفعل فيصح الفعل او لا يريد فيصح الترك والوجوب الذي ينشأ من الاختيار لا ينافي الاختيار
ولا فرق بين ان يكون الوجوب ناشيا من اختيار احد طرفي المقدمة او من اختيار سببه قال المحقق الطوسي
في التجريد في الجواب شبهة انه في الاسناد لافعال التوليدية الى قدرتنا واختيارنا ان افعالنا لا يصح وجودها
وعدمها الا ان عند سببها اي الامر الذي حصل بسببه التوليد يجب وجودها فلا يصح تركها فلا يكون
مقدورا لنا والجواب الوجوب باختيار السبب لا حق كيف ولو كان الوجوب باختيار السبب منافيا للقدرة
لزم ان لا يكون الله تعالى بالنسبة الى كثير من الافعال مختارا تعالى لما تقرر من ان الحوادث اليومية مستندة
الى اسباب موجبة مترتبة منتهية اليه تعالى ولا يذهب عليك انه بما ذكرنا ظهر ان ما ذكر في ذيل
لا يقال من ان ترك الحج ليس ممتنعا في ذلك الزمان بل بشرط عدم المقدمات ليس موافقا للتحقيق وان
كان مشهورا بين القوم لان الاصلين المذكورين سابقا يثبتان الامتناع في الزمان ايضا كما لا يخفى
فان ما ذكر في جواب لا يقال من ان غاية ما ذكرت الامكان الذاتي ايضا منظور فيه لان ما ذكره القائل
هو المشهور بينهم على تقدير تحققه انما يستلزم تحقق الامكان الوقوعي في ذلك الزمان لا الذاتي فقط بل هو
متحقق على تقدير الشرط ايضا انتهى كلامه وفيه ان سكون الاصابع بشرط الكتابة بمنزلة وجود الشيء بشرط
وجود ضده وهو بمنزلة اجتماع الضدين وهو ممتنع بالذات كما هو ظاهر ثم قال لا يقال على ما ذكرت ان
الامتناع حاصل في الزمان لا بالشرط وان سلم فهو حاصل في الزمان السابق ايضا فيهدم بنيان ما قررت
من جواز استحقاق العقاب على الترك المذكور لاتفاقهم على ان الفعل الغير الاختياري لا يستحق مدحا
ولا ذما غاية الامر انهم ذكروا ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وعلى ما ذكرت الوجوب سابق على
الاختيار لانا نقول لعل مرادهم من الوجوب بالاختيار الوجوب الذي يكون الاختيار داخلا في جملة اسبابه وبالفعل
الاختياري ايضا ما يكون كذلك وبالجملة اساس ينبني الامر على ما يتراءى في بادي النظر واشتهر بينهم من ان
الوجوب يحدث في حال الاختيار بشرط الاختيار واما على ما هو التحقيق من ان ملزوم الوجوب حاصل في الازل
وليس الوجوب وجوبا شرطيا بل وجوبا مطلقا واقعيا وعلى التقديرين يحكم العقل بجواز الذم على فعل قبيح وترك

نح يكون صدوره بسبب الاختيار ولا يقدح فيه وجوبهما وامتناع نقيضهما مشروطا او مطلقا ولا يفرق اصلا
بين ان يكون الاختيار اختيار الهما او لسببهما حاصلا معهما او سابقا عليهما ولو لم يجوز احد ذلك كله
او بعضا لزم عليه الحكم ببطلان الشرائع والاديان جميعا وانتفاء الثواب والعقاب راسا لعدم خلو الافعال
عن احد هذه الامور بناء على الاصلين المعولين المذكورين وعدم التفرقة بين افرادهما بالضرورة الا ان
كما اشرنا اليه كما لو جوز الترجيح بلا مرجح لكن يقال بان عند صدوره لا اختيار يجب له كما قبل لا فرق بين
اختيار الشيء واختيار سببه ومقارنته معه وتقدمه عليه كما لا يخفى نعم لو نقل بان الشيء ما لم يجب
لم يوجد ونكتفي بالاولوية والرجحان فيها يتخيل فرق بين اختيار الشيء واختيار سببه اذ يمكن ان يقال
ان عند اختيار الشيء لم يجب ذلك الشيء فيصح استحقاق العقاب عليه بخلاف ما اذا اختير سبب الشيء
وتحقق ذلك السبب فانه يجب الشيء فلا يصح استحقاق العقاب عليه سيما اذا كان تحقق السبب متقدما بالزمان
على حصول ذلك الشيء ولو اختير على هذا المذهب ان للفاعل المختار ان يرجح احد معلوميه على الآخر
من دون سبب موجب لذلك وليس الاختيار والارادة امرا متوسطا بين الفاعل وفعله بل انما هو امر اعتباري
ينتزع من الفعل في مرتبة وجوده كما ذهب اليه بعض تخيل الفرق اظهر لكن هذا المذهب لا مساغ له في
نظر العقل وكاد ان يحكم البديهة ببطلانه على انه على هذا ايضا لا فرق في التحقيق وعند التامل وان كان
يتراءى فرق بحسب الظاهر من النظر فتدبر حق التدبر فان قلت ان مراد المستدل انه عند ترك المقدمات في الزمان
السابق لا يتحقق القدرة على الفعل وقت الفعل اذ لا يصدق على المكلف حينئذ انه اذا شاء فعل اذ على تقدير
المشية ايضا لا يمكنه الفعل بخلاف ما اذا لم يترك المقدمات سابقا اذ عند حضور وقت الفعل يتحقق القدرة
متحققة وان اختار الترك وصار فعله ممتنعا بسبب هذا الاختيار لانه يصدق عليه انه اذا شاء فعل
واذا لم يتحقق القدرة لم يتحقق العقاب والذم على الترك وليس بناء الدليل على الامتناع حتى يرد ما ذكرت
قلت لا اسلم انه يشترط في صحة العقاب والذم تحقق القدرة حال الفعل بل انما يشترط فيه تحقق القدرة
في جزء من اجزاء زمان ما بعد التكليف الى زمان الفعل ولا شك ان القدرة حاصلة قبل ترك المقدمات
اذ يصدق على المكلف انه يمكن صدور الفعل عنه في وقته وانه اذا شاء فعل وسقوطها بعده باختياره

لم يحصل ومن يلقي القدر فعليه البيان مع انا لا نسلم انه عند ترك المقدمات في زمان السابق لا يصدق
على المكلف وقت الفعل انه اذا شاء فعل قولك في اثباته اذ على تقدير المشية ايضا لا يمكنه الفعل فيه انه
ان اراد من المشية في تعريف القدرة انه اذا شاء فعل ما ذكر من انه لم يفعل هو الارادة التي يشترطها
الاجماع الذي لم يتخلف عنه الفعل وفي ما نحن فيه لا يمكن تحقق هذا المعنى نعم انما يتحقق المشية بمعنى الرغبة
والميل انما قصين وتحققها ليس بمفيد في المقصود غاية الامر ان يقال ان المشية لا يمكن تحققها في
هذا الوقت وظاهر ان هذا لا يكون سببا لعدم تحقق القدرة لان عدم امكان تحققها انما هو بشرط
ارادته واختياره السابق وهذا ليس بضار ثم كان عند عدم ترك المقدمات ايضا اذا لم يرد العبد الفعل
وقت الفعل ولا شك انه حينئذ ايضا لا يمكن تحقق ارادة الفعل بشرط عدم ارادته مع انه لا يخرج بسببه عن المقدورية
ولا تفاوت بين الصورتين الا في ان شرط الامتناع حاصل في الثاني وقت الفعل وفي الاول سابق عليه
وهذا ليس بمؤثر في المقام كما لا يخفى نعم لو اصطلح احد على ان المقدور هو ما كان وقت الفعل ارادته وعدم
ارادته كلاهما ممكنا لم يكن الفعل في فرضنا هذا مقدورا لكن هذا ليس بجيد اذ المقدورية التي هي مناط
التكليف واستحقاق الثواب ليس سوى كون الفعل بحيث يصدق بالنسبة اليه الشرطيتان المشهورتان لا غير
امتناع مقدمهما اذا لم يكن الامتناع ناشيا من خارج بل اساس فعل الفاعل بارادته واختياره او من عدم اعتقاده
النفع والمصلحة فيه ولا اول ايضا يرجع الى الثاني في الحقيقة كما لا يخفى وظاهر انه لا يختلف الحال باعتبار حصول
سبب الامتناع سابقا ومعه كما ذكرنا ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرنا ليس مبنيا على حكم حاكم العقل بمجرده
وقضاء قاضي البرهان بمحض رايه بل العرف والعادة ايضا شاهدان عليه الا ترى ان كان من ذوي العقول يذمون
يوم النحر الجالس في بلده البعيد المستطيع لاتيان الحج ويقولون لم لم ليس فعلك في هذا الوقت بدل الجلوس في
بيتك الطواف بالبيت ولم اخترت هذا على ذلك ولا يقبلون تعليله واعتذاره بانه ما قطع الطريق بل
يقولون لم ان عدم قطع الطريق ما كان امرا ضروريا بل كان امكنك ان تقطعه وتكون اليوم من جملة الطائفين
والحاصل هذه المذمة الحاصلة بترك قطع الطريق خلاف ظاهر اللفظ والوجدان اذ الوجدان يحكم بانه
لا يخطر بالبال ان الذم على قطع الطريق وما ادعاه ذلك المستدل من عدم مجي العقلاء اللوم والمعاتبة على ترك

الطواف في الصورة المذكورة ومبالغ فيها شد المبالغة فليس مما يعبأ به ومن لطف اليه له فطرة سليمة وفطنة
مستقيمة مع استعمال ادنى تامل وتدبر بل انما هو نوع ما يركن اليه الاوهام القاصرة في نظر عادي الشواهد
على صحة ما حكينا بعض من قطع الطريق الذي يقولون ان استحقاق الذم والعقاب انما يصح على ترك الافعال
ترك نفس الذي هو الحج بناء على اشتراطه بطائفة على ما نقل من الدليل المنقول انما هو امر زائد في قطع
نصف منها مثلا لو كانت بقدر شهرة بل شهرة وقيل ان استحقاق العقاب على تركها يجري الدليل المذكور فيها
ونقول لا يعقل استحقاق العقاب على ترك نصفها الاخير مثلا لانه اما ان يكون في الزمان الذي بازاء النصف
الاول او في الزمان الذي بازاء هذا النصف لا سبيل الى الاول لان هذا الزمان ما كان زمان هذا الفعل
وهو بعينه مثل الزمان السابق على زمن الحج بالنسبة الى الحج ولا الى الثاني لان قطع هذا النصف في هذا الزمان
بعد ترك قطع النصف السابق في الزمان السابق ممتنع فاذا فرض ان العقاب على تركه لزم ان لا يكون العقاب على تركه
بل على ترك نصفه وهكذا ننقل الكلام في ذلك النصف وهلم جرا حتى يلزم ان لا يوجد شيء يكون قابلا
لاستحقاق العقاب فيلزم انتفاء صحة الذم والعقاب راسا فما هو جوابهم فهو جوابنا ثم لو ثبت الجزء الذي
لا يتجزى كان لهم ملجا ومخلصا هيهات هيهات اين هو ولئن ما وقد عرفت الحال في قطع الطريق نص على ما عداه
لان حال المامورات لا بل كلها من المقدمات ونحوها بهذا الطريق اذ ما من متصل تدريجي منطبق على
الزمان ولا يكاد يتفق تكليف يتعلق بالان مع ان مثالا واحدا يكفينا في نقض البيان ثم قال لعل كلام
والجواب عن هذا الايراد الآخر يجال احلناه على اهل الكمال وتسال الجواب الذي اشار اليه انما هو منع ترتب
العقاب على ترك قطع اجزاء الطريق لم يرد عليه الايراد المذكور بل انما هو على ترك قطع مجموع الطريق حين تضيق الوقت
الحاصل بترك القطع حين تضيق الوقت فانهم ثم قال فان قلت قد ظهر بما ذكرت جواز استحقاق العقاب على
الترك في موسم الحج في الصورة المفروضة فما تقول في التكليف هل هو باق في ذلك الزمان ام يسقط قلت تكونه
عند ترك المشي وكذا في صورة ترك الفعل في وقته بعد ترك مقدماته هل يسقط التكليف في ذلك الوقت
وان استحق العقاب ام لا يسقط قلت قد ذهب بعض العلماء الى عدم صحة بقاء التكليف في الوقت الذي كلف
فيه بالفعل سواء كان المامور متلبسا بالفعل ام لا بناء على انتفاء غرضه الذي هو الابتلاء ومحو وجوز بعضهم

نظرا الى الابتلاء ونحوه انما هو في انه حدث التكليف لا استمراره والتفصيل ان يقال ان التكليف ان كان مع الارادة
على ما ذهب اليه بعض فان كان معنى حدوث حدوث الصيغة وينتفي بانقضائها او يبقى بعدها لكن ما دام يحس
التلفظ بها فالظاهر في هاتين الصورتين عدم تحقق سعة الوقت المذكور لا لا ... في عدم حسن التلفظ
بصيغة التكليف فيه وما انه ينسب الى السفه بل نقول لا يحسن ان يكون قبل علمه باختيار المكلف او ...
او علمه او سبب عدم المكلف وان لم يكن كذلك فللتأمل في بقائه وعدمه مجال واما ان كان هو الارادة على
ما ذهب اليه بعض اخر فان كانت الارادة هي الميل النفساني او الداعي اي العلم بالاصلح فالظاهر بقائه في الوقت
المذكور سيما في الاخير وان كانت غيرهما فالبقاء محل تردد وعلى ما ذكرنا الحال في بقائه حال ترك مقدمة
الفعل قبل اتيان الوقت المذكور ولا يتوهم انه على تقدير عدم بقاء التكليف في الحالين المذكورين يلزم ان لا
يتحقق استحقاق العقاب على الترك لان اللازم ان التكليف السابق كاف في حصول الاستحقاق بترك متعلقه
ثم اذا لم يكن سقوط التكليف في الزمان الذي كلف بالايجاد فيه او في الزمان السابق ناشيا من اختيار المكلف
لكان الامر كذلك واما اذا كان ناشيا من اختياره فلا وإياك ان يغلطك الوهم ويلبس الامر عليك ويخيل اليك
من تجويز ان امتناع التكليف في الوقت المذكور اذا كان المكلف تاركا للفعل انما هو بناء على انه ترك مقدماته بقاء
واما اذا لم يتركها فلا بناء على ما يتراءى من حسن تكليف حاضري المسجد الحرام يوم النحر بالطواف وقبح تكليف الناسي
عنه وبنى عليه مجرد استحقاق العقاب على تركه بالنسبة الى الطريق الاول دون الثاني كما ذكره المستدل لان ذلك التراءي
انما هو بناء على الغالب من سعة الوقت بالنسبة الى الحاضرين وان التكليف في كل حال بالنسبة الى تلك الحال واما
اذا تضيق الوقت واختار المكلف الترك فلا فرق اصلا بين القاطن يوم النحر في العراق والشام والساكن بين
الركن والمقام فانهما اذا وضعتا في كفتي ميزان النظر الصحيح وقسطاس العقل الصريح لم يرجح احدهما على الاخر
بمقدار رأس ابرة ولم يرى بينهما تفاوت مثقال ذرة بل اما ان يحسن تكليفهما جميعا او لا يحسن جميعا والحاصل
ان حاضري مكة ما لم يتضيق وقت الطواف لم يصل منهم اختيار الترك فلذا يصح تكليفهم بالطواف والناسي
قد حصل منهم اختيار سبب الترك قبل التضيق ايضا فلذا لم يصح تكليفهم واما وقت التضيق فالكل سواء في الصحة
وعدمها وكذلك اللوم وعدمه بالنسبة الى العباد بين السابقين لا كالحكم بالوجدان والتأمل والتفاوت

بينهما قبل وقت التضيق في حسن التكليف وعدمه ما لا يؤثر في الحكم غير كما لا يخفى ثم ما ذكره من انه لو صح عنه قبل
ذي الحجة الاترك الحركة منظور فيه ايضا اذ قد حصل منه العزم على ترك الحج وارادته وارادة القبيح قبيحة عند العقل
فتأمل واما ما ذكره من حديث النوم فجوابه ان ما ذكروه من ان فعل مثل النائم والساهي لا يتصف بحسن
ولا قبح فانما هو في الافعال المباشرة واما الافعال التوليدية فلا بل انهم ذكروا ان الافعال التوليدية
مستندة الى قدرتنا واختيارنا ويدل لهم عليه حسن المدح والذم عليها ومع ذلك قد ذهبوا الى ان
الافعال التوليدية التي تحصل بعد العجز والموت ايضا فعل العبد كرمي سهم واصاب الرمية بعد موت
الرامي فالاصابة والالام الحادثة منها انما هي من فعل الرامي وهذا ظاهر في ان مرادهم مما ذكروه الافعال
المباشرة لا الافعال التوليدية كما هو الظاهر ولو فرض عدم قولهم به فلا يجب متابعتهم اذ المتبع
هو حكم العقل ولا شك ان العقل يحكم بالحسن والقبح في مثل هذه الافعال الصادرة عن الساهي
والنائم بعد تحقق صدور الافعال المباشرة المستلزمة لها منهما مقارنا للشعور والارادة مع العلم المشعر
باستلزامها لها ثم ان الانقسام الى المباشرة والتوليدية ان كان شاملا للاعدام ايضا فالامر ظاهر وان
كان مختصا بالافعال كما يظهر من بعض كلامهم فحال العدم يعلم بالمقايسة فتدبر ثم ان الشك الاخير الذي
ذكره مما لا يكاد يجدي نفعا في هذا المقام اصلا لان الكلام في الواجب المطلق واستلزام ايجابه بمقدمته
والسيد المرتضى انما يقول بعدم استحقاق العقاب بناء على انه من ان التكاليف المطلقة يجب اللفظ
انما يجب ان يقيد بوجود المقدمات كما سيظهر تفصيله ان شاء الله تعالى ومنها ما ذكره الفاضل المذكور مع الجواب
عنه في رسالته فقال الثاني ما ذكره الرازي في المحصول والعلامة في تهذيبه وكأنهما اخذوه من كلام ابي الحسين البصري
وهو ان تارك المقدمة بعد ترك المقدمة اما ان يبقى تكليفه بالفعل ام لا والاول يستلزم التكليف بما لا
يطاق والثاني عدم كونه واجبا مطلقا وكلاهما باطلان ويرد عليه انا نختار الاول ولا يلزم التكليف بما لا
يطاق لان الممتنع التكليف بشرط عدم المقدمة لا في زمانه وايضا وجوب المقدمة لا يستلزم وجودها حتى يلزم على تقدير الترك
اما ان يبقى التكليف الى اخر ما ذكره فالالزام مشترك وايضا انا نختار الثاني ولا يلزم خروج الواجب المطلق
عن كونه واجبا انما يلزم لو لم يتحقق التكليف السابق بذلك الفعل مطلقا من غير تقييد ولا يتوقف على البقاء

اذ كان رفع التكليف بانقضاء زمان الفعل لا يقدح في اطلاق التكليف يجوز ان لا يكون رفعه
بانقضاء زمان صحة الصدور فما في ذلك ويمكن دفع الاول بما ذكرنا سابقا كيف وحقيقة التكليف
عند العدلية ارادة متعلقة بالفعل على جهة الابتداء بشرط الاعلام ولا ارادة من الحكيم العالم كيف يتعلق
متعلقه بالشيء بعد زوال التمكن منه ومنها ما ذكره الفاضل المذكور بقوله الثالث انه لو لم يجب مقدمة
الواجب المطلق لزم ان لا يستحق تارك الفعل العقاب اصلا لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الامر الطالب للشيء في زمان معين اذا لاحظ ان في ذلك الزمان ينصور
احوال مختلفة يمكن وقوع كل منها فاما ان يريد الاتيان بذلك الشيء في ذلك الزمان على اي تقدير من تلك التقادير
او يريد الاتيان به مبنيا على بعض تلك التقادير وهذه المقدمة ظاهرة بعد التأمل التام وان امكن التشكيك
والتشكيك في بادي النظر ولا ينتقض بالجزء والكل حيث لا يمكن تقييد وجوب الكل بوجود الجزء ولا تعميم
وجوبه بالنسبة الى حالتي وجود الجزء وعدمه لان مرادنا بالحالات ما كان خارجا عن احوال المراد وما في الاصل
واذا تمهد هذا فنقول اذا امر احد بالاتيان بالواجب في زمان معين فذلك الزمان يمكن وجود المقدمات
وعدمها فاما ان يريد الاتيان به على اي تقدير من تقديري الوجود والعدم فيكون في قوة قولنا ان وجد المقدمة
فافعل وان عدم فافعل واما ان يريد الاتيان به على تقدير الوجود لا والثاني محال لانه يستلزم التكليف
بما لا يطاق فليس الا الثاني فيكون وجوبه مقيدا بحصول المقدمة فلا يكون تاركه بترك المقدمة مستحقا للعقاب
لفقدان شرط الوجوب والفرض عدم وجوب المقدمة فانتفى استحقاق العقاب راسا ويرد عليه ان هذا لو تم
لدل على انتفاء الواجب المطلق ورجوعه الى المقيد لان عدم المقدمة لما كان من جملة الاحوال التي
يمتنع ذو المقدمة على تقديرها لم يصح تعميم وجوبه بالنسبة اليه ووجوب المقدمة وعدم وجوبها ما لا
يؤثر في الفرق كما لا يخفى ولا يصح ما يلوح من كلام بعض العلماء من ان عدم المقدمة على تقدير وجوبها كالحال
عدم الفعل لان الشيء لا يمكن تعميم ارادته وايجابه بالنسبة الى وجوده وعدمه وتقييده باحدى الحالتين
بخلاف الشيء بالنسبة الى الامر الخارج المنفصل عنه كما لا يخفى على المتأمل ويمكن ان يقال تعلق التكليف
بالشيء وبمقدماته تعلق واحد ينسب الى احدهما بالذات والى الاخر بالعرض ولا يوجد ارادة متعلقة

بذي المقدمة حتى يستفسر من اطلاقها وتقييدها بل هو في ضمن ارادة المجموع وليس عدم الجزء ووجوده من الحالات
التي يجري فيه الاستفسار المذكور وفيه نظر يظهر بالتأمل التام والصواب ان يقال ان القدر الثابت
من اطلاق الوجوب ان المأمور اذا تركه كان مستحقا للعقاب بسبب تركه او بسبب ترك ما كان واجبا لاجله
وما ذكرت لا يدفع ذلك واما ما تعلق الارادة على سبيل التعميم فغير ثابت فالقول خلافه غير قادح في المطلق
انتهى قوله فيكون وجوبه مقيدا بحصول المقدمة الى اخره قد ظهر مما نقلناه عن الفاضل المحقق الخوانساري في المقدمة الثانية
بطلان استحقاق العقاب على ترك مقدمة لما كان وجوبه مقيدا بحصولها هذا الدليل هو الدليل
الذي اشار الى ظهوره بطلانه مع تحققه ومنه ايضا يظهر بطلان الصواب الذي ذكره بقوله والصواب ان
يقال الى اخره قوله ولا يصح ما يلوح من كلام بعض العلماء اي لا يصح ما يلوح منه في جواب الايراد وحاصله ان وجود
المقدمة وعدمها على تقدير وجوبها كوجود ذي المقدمة وعدمه كما لا يمكن تعميم وجوب ذي المقدمة بالنسبة الى وجوده
وعدمه ولا تقييده بوجوده كذلك لا يصح تعميمه بالاضافة الى وجود المقدمة وعدمها ولا تقييده بوجودها
على تقدير وجوبها ويرد مع ما اشار اليه الفاضل المذكور بقوله لان الشيء الى اخره ان هذا التوجيه خلاف
ظاهر كلام المستدل حيث يقول فيكون وجوبه مقيدا بحصول المقدمة قوله وفيه نظر يظهر بالتأمل التام
وجه النظر ان غاية ما يلزم مما ذكره بقوله ويمكن ان يقال كون ارادة المقدمة بمنزلة جزء ارادة ذي المقدمة
لا كون وجود المقدمة بمنزلة وجود ذي المقدمة والنافع انما هو الاخير دون الاول فافهم ثم انه زاد الفاضل
بعد نقله ما نقلناه وفيه نظر لان قوله فاما ان يريد الاتيان به على اي تقدير اما ان يريد به ان الايجاب ليس
مشروطا بوجوب المقدمة ولا بعدمها كما قد يستعمل مثل هذه العبارة في مثل هذا المعنى في بعض المواضع فنختار انه
كذلك وظاهر ان هذا المعنى لا يستلزم التكليف بما لا يطاق واما ان يريد به ان المراد الاتيان به مقارنا
للمقدمة او عدمها فنختار ان المراد الاتيان به مقارنا للمقدمة ومجرد ذلك لا يظهر لزوم تقييد الوجوب بالوجود
المقدمة بل هو اول النزاع كما لا يخفى واما ان يراد به انه على تقدير كل من وجود المقدمة وعدمها في ذلك
الزمان الايجاب متحقق فيصح الوصل الثاني والجواب الجواب ولا يخفى ان هذه الشبهة نظيره ان يقال
انه اذا قال احد اشتر اللحم من السوق لزم ان لا يكذب لعدم الاشتراء في الغد اذا لم يدخل السوق لانه اما ان

اشتريت الى تقدير دخل السوق او لا ان اشتريت على تقدير الدخول والاول محال فلا يكون هو معنى الكلام للظهور
ان العقلاء لم يخطئوا مثل هذا الكلام ولم ينسبوه الى الاستحالة فتعين الثاني فصار الكلام بمنزلة ان اشتريت اللحم ان
ادخل السوق فيلزم ان لا يكذب بعدم الاشتراء اذا لم يدخل السوق وهو ظاهر وكذا اذا قال المسافر اذا دخل
البلد غدا فقال ابيض على تقدير قطع الطريق وعدمه او على تقدير القطع او قال احد النهار موجود فقال
انه موجود على تقدير طلوع الشمس وعدمه او على تقدير طلوعه الى اخر ما ذكرنا والجواب الجواب والحاصل
ان تلك التقادير بما يتوقف عليها وجود تلك الاشياء في الواقع واما الاخبار عن وجودها او طلبها فلا
يلزم ان يكون مشروطا بها وهو ظاهر فتدبر فان قلت ايجاب الفعل في زمان يستلزم الحكم بوجوبه في ذلك
الزمان فاذا اخبرت انه على تقدير عدم المقدمة في ذلك الزمان لا يجب الفعل كان احد وجهي الجواب عن الدليل
السابق فقد اعترفت بان وجوبه في ذلك الزمان مشروط بوجود المقدمة وح يلزم اشتراط الايجاب ايضا فثبت
ما ادعاه قلت لا نسلم ان الايجاب المذكور يستلزم الحكم بتحقق الوجوب في ذلك الزمان اذ يجوز ان يكون فعل
في زمان مطلوبا في الزمان السابق عليه بلا اشتراط شيء ثم ارتفع الطلب والوجوب في الزمان اللاحق بناء
على سقوط التمكن بسبب اختيار المكلف لا يقال لا الايجاب والوجوب مثلا زمان فاذا لم يتحقق الوجوب في
الزمان المفروض لزم ان لا يتحقق الايجاب في ذلك الزمان لانا نقول المراد بالوجوب ان كان استحقاق العقاب
على الترك ثم ان الوجوب لازم للايجاب الفعلية في ذلك الزمان مطلقا يعني اذا اوجب احد فعلا على عبد
في زمان على ان يكون الزمان ظرفا للفعل فلا بد ان يكون الفعل في ذلك الزمان واجبا اي يكون
تركه سببا لاستحقاق العقاب بلا اشتراط لكن لا نقول بارتفاع استحقاق العقاب مطلقا على الترك
في ذلك الزمان كما قدمنا سابقا وان كان المراد المطلوبية والارادة ونحوها فلا نسلم انه اذا اوجب في زمان
فعلا في زمان اخر فيلزم ان يكون الفعل مطلوبا في الزمان الاخر على ان يكون الزمان ظرفا للمطلوبية
بل يلزم ان يكون الفعل في الزمان الاخر على ان يكون الزمان ظرفا للفعل مطلوبا في الزمان السابق
كما ان الايجاب والطلب ايضا متحققان فيه ولكن ايضا فانا نقول بتحقق الطلب التعليقي والمطلوبية التعليقية
في الزمان السابق لكن نقول بارتفاع الطلب التنجيزي والمطلوبية التنجيزية في الزمان اللاحق ولا كلام

لاستلزامه

لا استلزامه لا الاخيرين والحاصل انا نقول ان الطلب المطلق المتعلق بوقت يستلزم استحقاق العقاب على ترك
المطلوب في ذلك الوقت مطلقا بلا اشتراط وتقييد لكن يمكن ان لا يبقى الطلب والتكليف الى ذلك الوقت
بناء على سقوط التمكن باختيار المكلف وذلك لا ينافي اطلاق الطلب المذكور ولا الاستحقاق المذكور
ثم اذا سقط التمكن والطلب لا باختيار المكلف مثل الجنون والعجز فيسقط استحقاق العقاب ويظهر
ان التكليف السابق وان كان مطلقا بحسب اللفظ لكن كان مقيدا في الواقع امام شعور الطالب
او مع علمه فان تلك الطلب التعليقي لا معنى له سوى ان الطلب حاصل بعد تحقق المقدمة فاذا فرض طلب
فعل في وقت على ان يكون الوقت ظرفا للفعل لا للطلب فمعناه ان الطلب انما يحصل في ذلك الوقت
فاذا اعترفت بانه اذا لم يتحقق مقدمة الفعل في ذلك الوقت لم يتحقق الطلب فيه فيلزم ان لا يتحقق الطلب اصلا
على تقدير عدم تحققه في ذلك الوقت اذ المفروض ان لا طلب قبله ولا يتحقق فيه ايضا بناء على الاعتراف المذكور
فلا يتحقق استحقاق العقاب على الترك اذ هو فرع الطلب بل على تقدير عدم الاعتراف المذكور ايضا ينبغي ان لا
يصح استحقاق العقاب اذ القول بتحقق الطلب والتكليف وقت عدم مقدمة الفعل وعدم التمكن منها انما هو
بناء على ان التمكن انما هو شرط ابتداء التكليف لا استمراره فاذا ثبت ان التكليف فيما نحن فيه ابتدائي
بناء على المعنى الذي ذكر للطلب التعليقي فلا معنى للقول بتحقق الطلب حينئذ فانتفى استحقاق العقاب الا ان يقال
بصحة التكليف لا ابتداء لا ايضا في الصورة المذكورة بشرط الاعلام سابقا واما وجوابه لا معنى للطلب التعليقي
سوى ذلك فهو انه اذا قال السيد لعبده اذا ملكت درهما فتصدق فان كان الطلب حين الخطاب يلزم
كون التكليف تنجيزيا لا يقال ليس المطلوب التصدق مطلقا بل التصدق على تقدير حصول الشرط
فان حصل الشرط لزم التصدق والا فلا والحاصل ان المطلوب تعليق التالي على المقدم لا حصول التالي
مطلقا وانما يلزم كون التكليف تنجيزيا اذا كان الطلب متعلقا بالشيء على كل تقدير لا على بعض
التقادير دون بعض لانا نقول اذا كان الطلب وقت الخطاب ولا يكون معلقا على تقدير دون تقدير
ولا شك ان الطلب متعلق بايجاد فعل فايجاد الفعل متصف بالمطلوبية على كل تقدير التضايف
بين الطالبية والمطلوبية وكلما كان الشيء متصفا بالمطلوبية على كل تقدير كان تاركه مستحقا للعقاب

على كل تقدير فاذا فرضنا انتفاء الشرط وعدم اتيان المأمور بفعل يناسب المأمور به المذكور في الخطاب
فاما ان يكون فاعلا للمطلوب او تاركا له لا سبيل الى الاول لعدم اشتغاله بفعل يناسبه فثبت الثاني
فاما ان يكون معاقبا ام لا لا وجه للاول لان العقاب انما يكون على تقدير وجود الشرط وعدم الاتيان
بالمأمور به لا مطلقا فثبت الثاني وهذا مناف للكبرى وليس المراد من لزوم كون التكليف تنجيزيا الا لزوم
استحقاق العقاب لتاركه على كل تقدير لا يقال ايجاد الفعل على بعض التقادير دون بعض متصف
بالمطلوبية على كل تقدير لا مطلقا فلا يلزم الكبرى لانا نقول القيد الذي ذكرته اما ان يكون
قيد القولنا متصف او لقولنا ايجاد الفعل لا وجه للاول لان قولنا على كل تقدير قيد للمتصف
وهذا بيانه فيكون قيدا لايجاد الفعل فيصير حاصله ان ايجاد الفعل المقيد بهذا القيد
متصف بالمطلوبية على كل تقدير فيلزم كون الايجاد الخاص مطلوبا على كل تقدير فيلزم اما ايجاد التقدير
ان امكن لتوقف المطلوب عليه او تكليف ما لا يطاق عند عدم امكانه وبالجملة اذا قيل المطلوب
ايجاد التالي على تقدير وجود المقدم بان يكون القيد قيدا لايجاد التالي لا يفهم منه الا ان المطلوب
ايجاد التالي مخاصا لذلك التقدير فاذا قيل ايجاده بعد وجود المقدم مطلوب فان كان القيد
قيد المشترك لو يصح تقييده بجميع التقادير وان كان قيدا للموضوع كان معنى الموضوع ايجاد التالي ايجادا
مقيدا بكونه بعد وجود المقدم على ان هذا الكلام لا وجه له في مقابلة المقدمات لان الغرض ان
الطلب اذا كان وقت الخطاب كان متعلقا بايجاد ما يتصف بالمطلوبية ولا وجه لمنع شيء من
ذلك وان اردت ان يتضح لك ذلك كمال الاتضاح فتأمل في المثال المفروض ههنا وانه لا يصلح
شيء منها لان يكون متعلقا للطلب اذ ليس ههنا الا المقدم والتالي والملازمة وملزومية المقدم
للتالي ولازمية التالي للمقدم واتفاق التالي مع المقدم وعكسه وكون المكلف بحيث اذا تحقق المقدم
صدر عنه التالي الى غير ذلك مما يقارب تلك المعاني والكل لا يصلح للمطلوبية قلت هذه المقدمة باطلة
وما ذكرت في بيانها مندفع بان المطلوب التصدق على تقدير حصول الشرط والمطلوبية حاصلة على
جميع التقادير كما ان المتعلق الذي هو الطلب لكن تارك الفعل المطلوب ليس مستحقا للعقاب على كل

تقدير

تقدير لان المطلوبية تقديرية واستحقاق العقاب على كل تقدير انما هو في المطلوبية التنجيزية فحاصل
ذلك ان ايجاد الفعل ام تلازم بل حاصله ان المطلوبية التقديرية حاصلة على جميع التقادير لا ان
الفعل المقارن لهذا التقدير مطلوب على جميع التقادير بل ذلك الفعل الكائن في ضمن مطلوبا اصلا
لا على جميع التقادير ولا على بعضها وهذا كما اذا قيل في الجملة الخبرية القائلة بانه هو ثابت على تقدير كذا
ان النسبة التقديرية متحققة على جميع التقادير فيقال معناه ان النسبة التقديرية المقارنة لذلك متحققة
على جميع التقادير هذا وبما ذكرنا اندفع ايضا الاعتراض اذا قرر بعبارة اخرى مثل ان يقال معنى الوجوب
المشروط ان يكون الطلب متحققا حال وجود الشرط ومنتفيا حال عدمه وهذا المعنى متحقق بالنسبة الى
المقدمة بناء على الاعتراض السابق اذ عند وجودها في الوقت المفروض الطلب متحقق وعند عدمها
منتف فيكون الطلب مشروطا بها وذلك لما عرفت من ان معنى الطلب المشروط ليس هذا ولا يستلزمه
ايضا بل انما يستلزم ثبوت استحقاق الذم على الترك اختيارا على تقدير الشرط وعدم استحقاقه عليه على
تقدير عدم الشرط والطلب المطلق انما يستلزمه مطلقا واما الطلب فحاصل وقت الخطاب فيهما
جميعا وكفاك شاهدا على ما ذكرنا ملاحظة حال الجملة الخبرية الشرطية مثلا اذا قال احد اذا جاءك زيد
جئتك فهل الوعد بالمجيء متحقق حال الخطاب او حال مجيء زيد وهل هو وعد بالمجيء المقارن لمجيء زيد
حتى لو لم يتحقق المجيء الكذا لكان مخلفا بنجزه او لا ولا اظنك في مرية من انه متحقق حال الخطاب وانه ليس
وعدا بالمجيء المقارن بل بمجيء مخصوص على حال الطلب ايضا سواء فان قلت ما معنى الطلب المشروط
والوعد المشروط ونحوهما قلت لا يمكن التعبير عنه بلفظ سوى الشرطية ونظيرها وكلما عبر به عنه من المقدمات
الحملية ونظائرها يخالف معناه ويفوت به الغرض وما اشتهر بينهم يقولون ان معنى الشرطية الحكم بثبوت
نسبة على تقدير اخرى معناه ان كان ذلك التقدير وليس مرادهم ان الحكم بثبوت نسبة مقارنة لذلك
التقدير اذ لو كان كذلك لما صدقت الشرطيات التي مقدماتها كاذبة في الواقع وكذا ما يقال ان معناها
الحكم بتحقق التلازم بين المقدم والتالي لان الملازمة لا معنى لها سوى انه ان كان كذا كان كذا وكذا الحال
في نظائرها من العبارات والاعتبارات فتأمل ثم لا يخفى ان الفرق بين تعلق الوجوب بالنسبة الى وجود المقدمة

وعدمها او بين وجود الفعل واخواته وعدمها تحكم بارد لا اصل له عند التحقيق بل الشبهة كما يجري في المقدمة
يجري فيها ايضا بلا تفرقة كما يظهر عند التامل والرجوع الى الفطرة المستقيمة فلولا ما ذكرنا من الدفع لزم ان يكون
كل طلب متعلقا بوجود المطلوب حقيقة ولا ينفع ما ذكره من الجواب الصواب وهو ظاهر فانهم قولهم كل طلب متعلقا
بوجود المطلوب حقيقة الطالب المتعلق بالمقدمة دون هذا يلزم عدم استحقاق تارك ذي المقدمة ولا تارك المقدمة
العقاب في الواجب المطلق واليه اشار بقوله ولا ينفع ما ذكره من الجواب الصواب ومنها ما ذكره في الرسالة
المذكورة بقوله حقيقة التكليف عند المعتزلة هي ارادة الفعل على جهة الابتداء بشرط الاعلام فالتكليف على
هذا لا الطاعة والعصيان كالارادة المتعلقة بالشي والالفاظ انما هي اعلام دالة عليها وقد يكون العلامة
شيا اخر كالعقل او نصبه ثمره اخرى ومذهب الاشاعرة الى ان التكليف لا يستلزم الارادة ولا الدلالة
عليها بل الطالب الذي هو مدلول صيغة الامر شي اخر سوى الارادة فيسمونه كلاما نفسيا وعند المعتزلة ولا
انه ليس هنا معنى يصلح لان يكون مدلول صيغة الامر الا الارادة وقد قال الشارح بينهم واشتد النزاع
والحق مختار المعتزلة وتمام الكلام في ذلك متعلق بنفس الكلام ولا يسعه المقام ونظن انه يكفيك مؤنة التامل
ان تراجع وجدانك عند حصول الامر هل تجد في نفسك كيفية اخرى تصلح لان تكون مدلول الصيغة ام لا
فانك عند التامل في النفس والكيفيات والهيئات العارضة لها لم تجد شيا كذلك فاذا تاملت وجدت
العلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم واللذة والفرح الى غير ذلك من المعاني المعلومة
ما تجد المعنى الذي يجعلونه مدلول الامر لما تحقق الارادة وتخالف اطلاق الصيغة لمانع فتسلك حيلة
الصيغة توهم للاوهام امتثالا وحالة اخرى والتحقيق انه لم تحدث في هذه الحالة للنفس كيفية الا العلم
بالاعلام او العلم بعلم المامور بالارادة او غير ذلك مما يتبع الاعلام التابع لاطلاق اللفظ فانظر هل تقدر
ان تحدث تلك الكيفية في نفسك من غير ايجاد اللفظ واطلاق الصيغة فان اجترات على القول بالاول ادعيت
نفسك ما ليس لك اليه سبيل وكيف تقول بالثاني مع انك تعرف انه ليس علاقة عقلية بين وجود هذا اللفظ
ووجود تلك الهيئة بل كاشف عن شي من غير الوجود فيلزم الا يوجد ولا حتى يكشف اللفظ عنه ويدل عليه
فلا استلزام له وبالجملة كيف يسوغ ان يكون مدلول الصيغة المتداول عند الخاص والعام معنى نفسيا لا يجده

العقلاء

العقلاء من انفسهم ولا يميزونه بعقولهم وانكارهم وهل هذا الا مكابرة واضحة يحكم الحدس الصحيح ببطلانه
واذا ثبت ان ايجاب الشي لا يستلزم ارادته ونحن نعلم قطعا انا اذا تعلق ارادتنا الحتمية بوجود الشي ونعلم
انه لا طريق الى ايجاده الا بايجاد شي معين لا يمكن ان يحصل لنا الا بتعلق ارادتنا الحتمية بايجاد ذلك
الشي ايضا وهذا بديهي بعد ملاحظة الطرفين وتجريدهما عن العوارض وان حصل التوقف في بادي
النظر فاذن ثبت ان ايجاب الشي لا يستلزم الارادة الحتمية المتعلقة بمقدماته فيكون المقدمة واجبة
اذ ليس الواجب عند اصحابنا الا هذا قال الفاضل المحقق الخراساني بعد نقله وفيه نظر لانه ان كان
الطلب هو الارادة وكان المطلوب من الصيغة الموضوعة للطلب اعلام المخاطب بحصول الارادة في النفس
فيلزم ان يكون الوضع لحمل الطلب لغوا غير محتاج اليه ويكون مفهوما تاما لا يتعلق بتصورها
غرض وهو باطل بيان الملازمة ان النسب الانشائية والصيغ الموضوعة لها ليست عين الارادة وهو ظاهر
ولا دخل لها ايضا في حصول الارادة ولا في حصول الاعلام عنها وعلى التقدير المذكور ليس معنى اخر حتى
يتصور مدخليتها فيه اما انه لا مدخل لها في حصول الارادة فظاهر لان الارادة معنى قائم بالنفس
انما يتوقف حصولها على تصور المراد والمكلف ولا توقف لها على تصور النسبة التامة الانشائية ولا على
صيغها وهو ظاهر سواء قلنا انها عين الداعي او غيرها واما الاعلام فلان حاصله ان يعلم المخاطب
ان الارادة موجودة في نفسه ولا شك ان هذا المعنى خبري واللفظ الدال عليه جملة خبرية ولا توقف له على
النسبة الانشائية وصيغها واما انه ليس على هذا التقدير معنى اخر يتصور مدخليتها فيه فظاهر فثبت
لغوية هذه المفهومات في الوجود كما لا يخفى على من انصف واما بطلان التالي فبالضرورة والوجدان
سلمنا عدم بطلان التالي لكن نقول لا شك ان الصيغ الانشائية دالة على الطلب وعلى هذا التقدير
لا يتصور دلالتها عليه لان هذا المعنى اي ان الارادة حاصلة في النفس ليس معنى مطابقيا لتلك الصيغ ولا
تضمنيا وهو ظاهر ولا التزاميا ايضا اذ ليس هذا المعنى لازما بينا بالمعنى الاخص لمفهوم لفظ اضرب مثلا
وهو ظاهر بل ولا لازما مطلقا كما يظهر عند التامل وليس ايضا بين النسبة الانشائية وبين الارادة علاقة
ذاتية حتى ينتقل بسبب تلك العلاقة من الارادة فانتفت الدلالة راسا ولو سلم امكان الدلالة بالالتزام ...

لكلف بان يقال مثلا انه شرط حال وضع هذه الصيغ ان لا تستعملها الا عند وجود الارادة ونحو هذا من
التكلفات الركيكة فلا شك ان دلالة الجمل الخبرية عليها حينئذ اقوى واظهر مع انهم صرحوا قاطبة بان الانشائيات
دالة على الطلب بالذات والاخبار عن الطلب دال عليه بالعرض فظهر ان الطلب ليس هو الارادة وان
ليس الغرض من الصيغ الانشائية الاعلام بان الارادة حاصلة في النفس والجواب ان يكون امرا غير الارادة
ولا يجوز ايضا ان يكون امرا مثل الارادة متوقفا على تصور المطلوب والمطلوب عنه فقط ويكون الغرض
من الصيغ الاعلام بحصوله في النفس لعود المفاسد المذكورة فهو اما نفس النسبة التامة الانشائية بل ادراكها
لكن لا يطلق عليه اسم الطلب الا بشرط مثل حصول الارادة ونحوها حتى لا يرد ان كثيرا ما ندركها وليس الطلب
متحققا واما امر اخر غيره لكن يتوقف حصوله على ذلك الادراك وهذا بعينه نظير التصديق في الجمل الاخبارية
فانه ايضا اما عين ادراك النسبة التامة الخبرية كما هو راي بعض او متوقف عليه على راي من جعله فعلا للنفس وهو
الظاهر كما صرح بعض من المحققين ولا يخفى ان كون الطلب هو بعينه ادراك النسبة بعيد جدا فالظاهر هو الاحتمال
الثاني على التقديرين يندفع المفاسد المذكورة ويظهر وجه دلالة الصيغ الانشائية على الطلب وكونها بالذات
بخلاف الاخبارية اما على الاول فكلا الوجهين ظاهر لا سترة به لان مفاد الانشائية هو الطلب نفسه ومفاد
الاخبارية ليس هو الطلب بل انما الخبر عن الطلب بحصوله في النفس واما على الثاني فوجه الدلالة ظاهر ايضا لان
الطلب لما كان حصوله مع حصول مفهوم تلك الصيغ فعند سماع تلك الصيغ والانتقال الى معانيها يحصل
الانتقال الى الطلب ايضا لشدة تقاربهما واتصالهما حتى ان النفس لا تكاد تفرق بينهما واما كونها بالذات
وكون دلالة الاخبار عن الطلب بالعرض فلعل وجهه ايضا التقارن والاتصال المذكور فكان مفاد الانشائية
الطلب نفسها بخلاف الاخبارية او يقال ان الطلب لما كان يتوقف على تصور النسبة الانشائية وتصور
الثانية يتوقف في المعتاد على تخيل الالفاظ او انه لا يحصل بمجرد تصور النسبة التامة الانشائية بل لا بد من مخاطبة
مع المطلوب عنه وتوجيه اليه وهي انما يحصل من الالفاظ والصيغ الانشائية على الوجهين دخل في حدوث
الطلب فلا دلالتها عليه من قبيل دلالة الاثر على المؤثر بخلاف الجمل الخبرية فان دلالتها وضعية ولا شك ان
الاولى اقوى فلذلك اطلق عليها انها بالذات وبما ذكرنا ظهر وجه قولهم ان تلك الصيغ منشاته ومحدثة لمعانيها

منكر

فلذا ترى ما ذكرنا من انه لا يسوغ ان يكون مدلول الصيغة المتداولة عند الخاص والعام معنى نفسانيا لا يجده
العقلاء من انفسهم ولا يميزونه بانكارهم فجوابه ان مرادهم بالصيغة المتداولة ان كان هو الجملة الانشائية
فلا يكاد يتجه ما قاله اذ لا اخفاء في ان معناها ليس الا الطلب حاصل في نفس شي حتى يكون خفيا معنى الطلب
على العقلاء ومحل في ظهوره بل معناها الانشائية واضح عند الخواص والعوام سواء كان الطلب عين الارادة
او غيرها فان قلت لعل مراده ان استعمال تلك الصيغ لما كان المقصود منه الانتقال الى الطلب فاذا كان الطلب
امرا خفيا فلا اخفاء في ان تداول تلك الصيغ بين العامة والخاصة قلت جوابه يظهر في ضمن جواب الشق الاخر
من الترديد وان كان مراده لفظ الطلب فنقول ان كان مراده حاصل كلامه ان اللفظ المتداول بين الخاصة
والعامة لا يجوز ان يكون معناها امرا خفيا متحقق بعدم التحقق ثم ان كان حاصله انه لا يجوز ان يكون معناها
شيئا لا يفهمه احد لا بالكنه ولا بالوجه مطلقا فم لكن لكن لا نسلم ان ما نحن فيه كذلك وهو ظاهر وان كان
حاصله انه لا بد ان يكون معناها امرا ظاهرا مفهوما لكل احد ممتازا عن ما عداه فغير مسلم بل لا بد
في تداول اللفظ بين الخاصة والعامة ان يكون لهم العلم بمفهومه بوجه ما وان يعلموا انه متى يحصل ولا يحصل
وفي اي موضع ليس بحاصل حتى يتمكنوا من الاعلام بحصوله وعدم حصوله في محاوراتهم وبيان مقاصدهم ولا
يخلوا فيها واما حصول العلم لهم بكنهه فلعله على تمييز من الامور المقارنة له حال وجوده فلا لانه لو فلا
يرى ان الارادة لفظ متداول مع ان جماعة من الكلاء زعموا ان معناها سوى الشهوة والعلم بالاصلح مع
انكار جمع اخر تحقق معنى غيرهما وكذا التصديق لفظ شائع مع ذهاب جمع الى ان مفهومه غير الادراك وانكار جمع
محقق وكذا نظائره فانا سل ليظهر لك الحال فيما ذكره من الدليل تفصيلا ثم لا يذهب عليك انه على تقدير
تسليم ان الطلب هو الارادة فيكون غاية ما يلزم من كلامه ان المقدمة انما يتعلق بها ارادة حتمية تبعية
وذلك لا يكفي فيما هو بصدده لانه يظهر من مطلع رسالته ان مراده ان المقدمة مما يستحق العقاب على تركه
ثم لو اكتفى في المدعي بمجرد اثبات المراد لو ليتها لتم ما ذكره ولا يخفى ايضا ان العدول من الطلب الى الارادة
وارتكاب التجشم في اثبات انه الارادة مما لا حاصل له اذ كما يمكن ان يقال في الطلب من الطرفين يمكن ان
يقال في الارادة سواء بسواء وهو ظاهر قوله وكان المطلوب من الصيغة الموضوعة للطلب اعلام المخاطب الى اخره

لا يخفى ان هذا ان كان مما وضع له الصيغة يلزم اتحاد الاخبار والانشاء بحسب المعنى وان كان مطلوبا منها
ذلك من غير ان يكون موضوعا له الصيغة لزم اللغوية المذكورة قوله واما بطلان الثاني فبالضرورة والوجدان
هذا على تقدير كون الواضع حكيما واضحا والا فاتفاق الكل على كون وضع الانشاء لغرض صحيح كاف في بطلان
الثاني قوله وليس ايضا بين النسبة الانشائية وبين الارادة علاقة تقتضي نقلها ان اراد كون النسبة الانشائية
مستعملا فيها الصيغ الانشائية واما ان يقال الارادة من باب الانتقال من المستعمل فيه الموضوع له الى الارادة فيكون
الارادة ح مدلولا التزاميا فلا وجه لذكر هذا الكلام لعدم افادته نفيا لما قبله سابقا وان اراد كون المستعمل
فيه نفس الارادة والاعلام عنها فيكون من باب الكناية على القول المشهور ففيه مع كونه خلاف ظاهر كلامه انه لم
يتعرض لاستلزام ذلك اتحاد مدلولي الاخبار والانشاء ومنها ما ذكره الفاضل المذكور بقوله الخامس اذا امر المولى
عبده بالصعود على السطح في ساعة معينة فاخذ العبد في هدم البناء يذمه العقلاء ويصرحون على الهدم الذي كان
من غير توقف وهذا علامة الايجاب لا يقال ذمهم على الهدم ليس لذاته بل لكونه موصلا الى ترك الصعود لانا نقول
انما الذم عليه بسبب ايجاب نقيضه واما كون الذم عليه معللا باتصافه بصفة الايصال الى [illegible]
يقطع في ذلك كما لا يخفى السادس في الصورة المذكورة ينهى العاقل الخالص من الاغراض عن الهدم المذكور نهيا
الزاميا والنهي الالزامي من العاقل الخالص من دواعي الشهوة لا يكون الا لداعي الحكمة فلا يكون الا لقبح الشيء
في نفسه كما تقرر في غير هذا المحل فيكون الهدم المذكور قبيحا فيكون نقيضه واجبا لوجه السابع ثبت ان ايجاب
المسبب يستلزم ايجاب السبب وكذا تحريم المسبب يستلزم تحريم السبب ويلزم من ذلك ان يكون ايجاب المشروط مستلزما
لايجاب الشرط لان ترك الواجب قبيح وترك الشرط سبب مستلزم لترك الواجب والسبب المستلزم للقبيح قبيح على ما
ذكرنا فيكون ترك الشرط قبيحا فيكون ايجاده واجبا انتهى كلامه وفي الاولين منع كون الذم على الهدم والنهي
عنه وفي الثاني والثالث ما سبق ومنها ما ذكره ايضا بقوله الثامن اذا امر المولى عبدين من عبيده بفعل من
في بلد بعيد في وقت معين وانتم جهة التكليف على وجه واحد فترك المشي الى ذلك البلد عند الضيق ثم اتفق موت
احدهما قبل حضور وقت الفعل وبقي الاخر فاما ان يستحقا العقاب ام لا يستحقا اصلا ام يستحق الحي دون الميت
او بالعكس لا وجه للثاني لمنافاته لاطلاق الوجوب ولا الى الثالث لتساويهما في التقصيرات الاختيارية اذ موت [illegible]

استواؤهما في الاطاعة والعصيان وليس بينهما تفاوت الا بموت احدهما وبقاء الاخر وهو بمعزل عن التاثير في
الاستحقاق بمقتضى قاعدة العدل ولا الى الرابع وهو ظاهر فتعين الاول وبذلك يثبت وجوب مقدمة الواجب قال الفاضل
الخوانساري بعد نقله وفيه انه بعد موت احدهما يظهر عدم توجه التكليف بالفعل المذكور اليه واذا لم يكن تكليف
بالفعل فلا يكون بمقدماته ايضا لان وجوب المقدمة ان كان فانما يكون عند وجوب ذي المقدمة سواء اوجبها
بعين وجوبه فما لم يقل به احد فالقول باستحقاقه للعقاب على ترك المقدمة لا وجه له سواء قلنا بوجوب المقدمة
او لا فلابد من ان يقال لما ظن كونه مكلفا اوشك على القول بكفاية الشك في مثل هذه الصورة ولم يكن له العزم
على فعل المكلف به فاستحقاقه للعقاب انما هو على عدم العزم على الواجب بحسب ظنه وارادة القبيح بحسبه وهو مشترك
بين القولين فان قلت على القول بوجوب المقدمة يمكن القول بان العقاب على ترك ما هو مظنون الوجوب قلت
فنقول فيمن لم يعتقد وجوب المقدمة فان قلت ح نقول ان العقاب على ترك ما يستلزم تركه ترك ما هو مظنون
الوجوب قلت نفرض الكلام فيمن لم يعتقد لا وجوب المقدمة ولا ذي المقدمة غاية الامر ان يكون معاقبا على عدم
الاعتقاد لا يقال يمكن ان يكون العقاب على ترك ما لابد من اعتقاد وجوبه او ما يستلزم تركه ترك ذلك الشيء
لانا نقول احتمال لا ينفع في الاستدلال وما ذكرنا اولا من قبيل المنع والسند لكن تعرضنا لدفع بعض المنوع استظهارا
هذا كلامه مع ما سبق من الكلام في الامر والتوليد [illegible] انتهى كلامه رفع مقامه وفيه تامل من وجهين [illegible] ومنها
ما ذكره في الرسالة ايضا بقوله خلاصة ما استدل به العدلية على استحقاق الثواب من ان الزام المشقة من غير عوض قبيح عقلا
جار هيهنا دال على حصول الثواب على المقدمة والمنكرون لوجوب المقدمة ينكرون استحقاق الثواب عليها وهذا
الوجه يلزم مجرد الرجحان والزام الوجوب يحتاج الى انضمام مقدمة اخرى يمكن تحصيلها بادنى تامل قال الفاضل
الخوانساري بعد نقله وفيه بعد الاغماض عما يرد على هذا الدليل من [illegible] في محل النزاع ان احد محتملات
كون النزاع هو تحقق الالزام والايجاب بالنسبة الى المقدمة سواء كان تركه سببا لاستحقاق العقاب ام لا بل هو الاصل
والحق في هذا الباب كما يظهر بتتبع كلماتهم واقاويلهم اذ مع علم العقل [illegible] لا حد يحقق الا الزام المتفرع في المقدمة
مثلا كما هو ظاهر العبارة ان هذه المقدمة وان ذكرها بعض العلماء لكنها لا وجه لها عند التحقيق فيما هو مقصودهم
لا صلح من نفع هذه المقدمة من تكليفات الله تعالى واستحقاق الثواب على امتثالها وكانهم انما غفلوا عن مقدمة اخرى

لابد من وجوب كون المامور به حسنا والمنهي عنه قبيحا اذ بناء على هذه المقدمة لا وجه للمقدمة المذكورة لانه اذا كلف الله
العبد بشيء فلابد من كونه متصفا بالحسن وعائدة بناء على هذه المقدمة ولا يكون ذلك النفع عائدا اليه تعالى لتعاليه
عنه ولا شك انه اذا امر احد احدا بامر فيه نفع للمامور فلا يلزم عليه عوض على المشقة الحاصلة للمامور من فعله
بل يكفيه النفع والحسن بحيث يتحمل العقلاء المشقة التي في الفعل ومقدماته لاجله ويؤثرونه عليها والا لكان
قبيحا وعبثا الا يرى ان الطبيب اذا كلف المريض بشرب دواء كريه فيه شفاؤه وخلاصه من المرض فلا يلزم
عليه عوض على المشقة الحاصلة للمريض من شربه مع ان الامر فيما نحن فيه اظهر لان الطبيب ربما يرجع اليه نفع
من شرب الدواء لكن يرجع اليه نفع من الامر به بخلافه تعالى اذ لا يرجع اليه نفع لا من الفعل ولا من الامر به فان قلت
يكفي في تمام هذا الدليل استحقاق الاجر على فعل المقدمات في التكليف الذي يعود الغرض الى المكلف اذ عند
ثبوت الوجوب فيه يمكن اثباته في تكاليف الله تعالى ايضا بناء على عدم وجدان التفرقة وعدم القول بالفصل
قلت الالزام الذي يصح شرعا سوى الله مثل الزام السيد والوالد ونحوهما فهو ايضا راجع الى الزام الله تعالى
حيث حكم بوجوب امتثال امرهما فلابد من ان يكون فيه نفع وحسن عائد الى المكلف ولا يلزم ان يستحق بازاء
مقدمات الامتثال ايضا ثوابا وعوضا كما عرفت وفي هذه الصورة لا يجب الاجر على الامر اصلا لا على الفعل
ولا على مقدماته وهو ظاهر واما ما سوى ذلك من الالزامات التي تصدر ظلما وعدوانا او مما لا يكون من قبيل
الالزام بل من قبيل الالتماس او الاستيجار ونحوه فبعض منها ايضا يرجع الى الاول مما يكون الاتيان به بقصد القربة
وامتثال امر الله تعالى استحبابا وبعض منها مما يستحق فيه بحسب الشرع الاجرة على الفعل وهو خارج عما نحن فيه لان الكلام
في كون المقدمة حسنة مستحقة للمدح عليها بسبب حسن ذي المقدمة ولا يمكن المقايسة بين الصورتين اصلا سلمنا
امكان المقايسة لكن استحقاق الاجر على فعل المقدمات في هذه التكاليف ايضا ممنوع لان العقل يحكم بان الفعل
الذي يتوقف على مقدمات كثيرة شاقة يستحق من الاجر اكثر من الفعل الذي ليس بهذه المثابة واما ان الاجر
بازاء المقدمات فلا وفيه تامل سلمنا لا شك الوجوب والمقدمة التي ذكر انها يمكن تحصيلها ان ثبت بل [illegible]
وقوله ان المنكرين لوجوب المقدمة ينكرون استحقاق الثواب عليها ليس بصحيح
من بابها حتى ينظر في صحتها او فسادها فنمنع انه لم يثبت ذلك ولو ثبت ايضا ثبت المسئلة في غير محل
يتمسك فيها بالاتفاق اذ الاتفاق الذي يدعى في امثال هذه المواضع لا يمكن ان يحصل العلم بل الظن [illegible]

المعصوم في جملة مقصيه بل غاية ما يحصل منه الشهرة بين العلماء وعدم وجدان مخالف وهي ان فرضت
صلاحيتها للاحتجاج فانما هي في الفروع دون الاصول ثم لو كلف في حمل العوض في قوله الزام المشقة من غير
عوض قبيح على ما يشمل الحسن العقلي ايضا في بعض الايرادات اجراء ودنا ويندفع بعض وعليك بالاستنباط
فتدبر انتهى قوله بعض الايرادات وهو ما اشار اليه بقوله وفيه بعد الاغماض الى اخره ويرد عليه ايضا
كفاية تحقق الحسن في ذي المقدمة في الزام المقدمة والايراد المندفع ما اشار اليه بقوله ان هذه المقدمة
ومنها ما ذكره ايضا بقوله من تامل في القواعد العقلية ومدارس المصالح الحكمية وجرب التدبيرات الكلية
وعرف مجاري احكام العقلاء وحكمهم عرف ان ما يجب رعايته والامر به والالزام عليه قد يكون مطلوبا
بالذات وقد يكون مطلوبا بالعرض من حيث انه نافع في حصول الغرض الاصلي والمطلوب الذاتي فمن اراد
تدبير عسكر او بلد كما انه يامر بالامور النافعة لهم المشتملة على خيراتهم وينهى عن الامور الضارة لهم كذلك
يامرهم بالامور المؤدية الى خيراتهم ومصالحهم وشرائطها والطرق الموصلة اليها وينهاهم عن الامور المستلزمة لمضارهم
المؤدية اليها والمستلزمة لاختلال مصالحهم المؤدية اليه ويبعد ويكره على نسبة واحدة واي مصلحة للتواشد
من توقف المصلحة الذاتية عليه ولما كانت المصالح مستلزمة للتكاليف الشرعية كما ان التكاليف الشرعية مستلزمة
للمصالح عند العدلية كانت في محله يلزم وجوب مقدمة الواجب وما يؤيد وجوب المقدمة ان الذم الذي يحصل
لتارك الحج عند ترك الحج قد يحصل له عند ترك المقدمات قبل حضور وقت الحج وهذا علامة الوجوب
قال الفاضل الخوانساري بعد نقله ولا يخفى ان هذا الدليل عند التفصيل اما ان يرجع حاصله الى ان في
المقدمات وتركها مصلحة ومفسدة البتة من حيث توقف المصلحة عليها واستلزامه للفساد فلابد من الزامها
والنهي عنه وفيه انا لا نسلم ان الاشتمال على مثل هذه المصلحة والمفسدة يوجب الامر والنهي بل القدر المسلم
ان اشتمال الشيء على حسن وقبح في نفسه يوجب الالزام والنهي واما فيما نحن فيه فيكفي الامر بما يتوقف عليه والنهي
عن تركه وهو ظاهر واما ان يرجع الى انه قد يؤمر بالمقدمات وينهى عنها بحيث يكون مقدمة كما ذكر هذا
من احوال العقلاء فلابد من ان يكون فيها حسنا وقبحا والا لما حسن الامر بها والنهي عنها من العقلاء
ففيه انا لا نسلم الامر بها والنهي عنها حقيقة بل الامر والنهي من قبيل الارشاد والاعلام اذ قد يكون في

في توقف المطلوب على بعض المقدمات خفاء فيعلم به انحاف الامر بالغفلة عنها او عن انها اذا لم يكن
بعض الاشياء سببا لسهولة تحصيل المطلوب نتوقف عليه الى غير ذلك من الاسباب التي يظهر عند التفتيش سلمنا
لكن لا نسلم ان كل امر ونهي يجب ان يكون في متعلقه حسن او قبح فان قلت هذا ليس بضائر لنا اذ مرادنا ان
للمقدمة مأمور بها فان كان الامر مستلزما للحسن ثبت حسنها ايضا وان لم يكن بل كان الامر كما ذكرت
لم يثبت حسنها وذلك غير قادح في غرضنا قلت بل هو قادح في غرضكم اذ غاية ما ذكرتم هو انه يصح تعلق الامر
بها وتعلقه بها ايضا ومجرد ذلك لم يثبت انها مأمور بها البتة عند عدم تعلق الامر بها ايضا بل لا بد
من التمسك بان متعلق الامر لا بد ان يكون حسنا والحسن يستلزم الامر فيثبت انه مأمور بها البتة فمع هذا
للمقدمة يبطل مقصودكم على ان هذا الكلام لا يتمشى من قبل المستدل لانه ذهب الى وجوب المقدمة بمعنى
ترتب استحقاق الذم على تركها كما يظهر من كلامه واما ان يرجع الى ان الارادة والكراهة متحققة له
بالنسبة الى المقدمة فيكون مطلوبه فيؤول الى الدليل الرابع وقد تقدم القول فيه واما ان يرجع الى ان
جميع ما يعتبر في الطلب متحقق في المقدمة لما شاهدنا من حسن الامر بها بمجرد كونها مقدمة من دون ان يحدث
فيها شيء آخر ولا شك انها عند تعلق الخطاب مأمور بها البتة فعند عدم التعلق ايضا كذلك اذ لا تفاوت
الا بتعلق اللفظ وهو مما لا دخل له في هذا المعنى بل هو علامة وكاشف وفيه مع استنباط الجزء العبارة انه
علم تسليم تعلق الامر كما اشرنا اليه وبعد تسليم لا نسلم عدم التفاوت بين الحالين سيما حال الغفلة عن المقدمة
وعدم مدخلية اللفظ لما مر سابقا ان اللفظ منشئ ومحدث ومبدا للطلب واللغوي لا يجدي فيما هو غرض
ظاهر انه اثبات وجوب المقدمة بمعنى ترتب استحقاق الذم على تركها كما اشرنا اليه سابقا فتامل واما
ما ذكره ثانيا فمدفوع اما بمنع تحقق الشبهة بل هو غير مرضي لما يستبعد عليه بانه يستلزم ذلك الامر
القبيح لكن يعلم مثلا انه يفعل فعلا قبيحا او انه يفعل اسبابه واما بتسليم والقول بان الذاتي
انما هو على سوء ارادته واختياره فان الارادة القبيح قبيحة كما ذكروا فتدبر فانه من كلامه رفع مقامه وهنا ادلة
اخرى واهية يظهر الجواب عنها من الجواب عن الادلة التي اوردناها هنا حجة القول الثاني وجوه منها انه لو استلزم
ايجاب الواجب ايجاب مقدمته لزم تعقل الموجب له ولا ارى ان الامر به لا يشعر به واللازم باطل لانا نقطع

بايجاب

بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه قال الفاضل السبزواري بعد ذكر هذا الدليل واجيب عنه بمنع الملازمة
وانما يجب تعقل الموجب فيما اوجبه اصالة لا تبعا كما في دليل الاشارة وفيه تامل ويمكن ان يجاب بانه ان
اراد التعقل على الوجه المفصل فالملازمة ممنوعة والا فبطلان التالي ممنوع والحق ان يقال انا لا ندعي ان
ايجاب المشروط اذا صدر عن اي آمر كان يستلزم ايجاب الشرط بل انه اذا صدر عن الحكيم العالم الشاعر
كان مستلزما للارادة الحتمية المتعلقة بالمقدمة عند الشعور بكونه مقدمة له وهذا نظير ما يقال ان
الارادة الشيء يستلزم كراهة ضده عند ملاحظة كونه ضدا له وعلى هذا الدفع لا يحتاج قال الفاضل
الخوانساري بعد نقل قوله والحق الى آخره وفيه نظر لانه اذا امر السيد عبده بامر مطلق ايجابه وعلم السيد
انه لم يكن لحال الخطاب شعور بمقدمية ذلك الشيء لكن يعلم انه اذا شعر بها لطلب ذلك الشيء من
البتة فتبع اذا ترك العبد ذلك الشيء واعتذر بعدم شعور السيد بالمقدمية فلا شك ان العقلاء يذمونه
ولا يقبلون اعتذاره مع انه يلزم على ذلك القائل ان لا يستحق الذم اصلا لانه اعترف بانه لم يكن ايجاب
للمقدمة ومقتضى ادلته السابقة انه لو لم يجب المقدمة لم يصح استحقاق العقاب فيلزم عليه اما الاعتراف
بفساد ادلته السابقة او فساد قوله هذا والقول بانه يمكن ان يستحق الذم على ترك المقدمة وان لم يكن
واجبة فساده اظهر من ان يخفى هذا مع انه لم يذهب احد الى هذا الفرق والفصل الذي لا محصل له
اصلا عند التدبر في المقام ومنها ان الواجب متعلق الخطاب لان تعلق الخطاب داخل في حقيقة
الواجب لانه احد اقسام الحكم فكل واجب متعلق الخطاب وما ليس بمتعلقه فليس بواجب بحكم عكس
النقيض والمقدمة ليست لمتعلقه الخطاب ضرورة ان الامر الوارد بوجوب الفعل ليس له تعلق بمقدمته
قال الفاضل السبزواري والجواب عنه على اصولنا ان الامر بالشيء يستلزم الارادة الحتمية المتعلقة به
والارادة الحتمية المتعلقة بالشيء يستلزم الارادة الحتمية بمقدماته وليس الواجب عندنا الا متعلق
الارادة المذكورة سواء كان مدلولا عليها باللفظ ام لا وسواء كان دلالة اللفظ عليها مطابقية او التزامية
مقصودة بالذات ام لا اذا عرفت هذا ظهر عليك اندفاع الاحتجاج واما على اصول الاشاعرة فنقول ايضا
لا نسلم ان الواجب ما تعلق به الخطاب اذ قد يكون الشيء واجبا ولا يكون هناك ايجاب بمتعلق نفسه

وفيه تامل وقد يقال ان اراد بكون الواجب متعلق الخطاب كونه متعلقه اصالة فمسلم وان اراد ما هو اعم من ذلك
فلا نسلم ان المقدمة ليست كذلك فانا ندعي تعلق الخطاب بها تبعا وهذا اقرب لا يقال قد يطلب الشيء من يذهل
عن المقدمة اجمالا وتفصيلا فلا يتعلق بها الخطاب اصلا اذ التعلق بالشيء يستلزم الشعور به لانا نقول
لو سلم ذلك فنقول لكن ندعي ان الدال على ايجاب الشيء يدل على ايجاب مقدمته التزاما ولا يلزم في الدلالة
الالتزامية اللزوم العقلي بحيث يستحيل انفكاكه عقلا بل يكفي اللزوم العادي والعرفي وانتفائه ههنا
ثم قال الفاضل الخوانساري بعد نقله ولا يخفى ان ما ذكره من قبل المستدل ليس بشيء اذ ما يمكن ان
يقال في تعلق الخطاب يمكن ان يقال في تعلق الارادة والجواب بتبعية التعلق مشترك فالاولى التمسك بها
وان الجوابين المذكورين من قبل الاشاعرة وجههما واحد اذ المراد بعدم تعلق الايجاب بنفسه في الجواب الاول
عدم تعلقه صريحا وان تعلق تبعا فرجع الى الجواب الثاني وهو الذي ذكرنا سابقا ولا غبار عليه فالحكم بان فيه
احدهما دون الآخر مما لا وجه له وكان نقل الجواب الاخير على ما ينبغي دون قوله فالجواب لا يقال فلذا نقضاه ثم ان ما
ذكره في هذا الجواب لا يكاد يجديه اذ لم يذهب احد الى ذلك كيف ولو سلم عدم اللزوم العقلي نظرا الى انه لا سبيل له
الى اثبات لزومها العرفي والعادي كما لا يخفى فهذا التوجيه من قبلهم لا وجه له بل الوجه ان يقال على ما ذكرنا سابقا ان
الخطاب متعلق بوجوب المقدمة تبعا ولزم في التعلق التبعي ان يكون لازما لمدلول الخطاب سواء كان اللزوم بينا
بالمعنى الاخص او لا ولا يلزم ان يكون الخطاب دالا عليه التزاما بالمعنى المصطلح والتكلف في توجيه كلامهم هنا لا مجال
له على ما ذكرنا من الوجه لكن الظاهر من السياق عدم ارادته ومنها انه لو استلزم وجوب الشيء وجوب مقدمته لوجب
ان يمتنع التصريح بعدم الوجوب لكنه يمكن لصحة ان يقال اوجبت عليك الصعود ولا اوجب نصب السلم قال الفاضل
الخوانساري والجواب ان المراد بامتناع التصريح ان كان عدم صحة ذلك التصريح وبطلانه في الواقع فالملازمة مسلمة
لكن بطلان التالي ممنوع اذ المراد بالصحة التي ذكرت في بيانه ان كان عدم البطلان والكذب في الواقع فصحة القول المذكور
ممنوع اذ هو في الحقيقة بمنزلة ان يقال الطلب منك الصعود ولا اطلبه كما ذكرنا سابقا وان كان امكان صدور
ذلك القول من العقلاء ثم لكن لا دلالة له على بطلان التالي لجواز ان يصدر من العقلاء ما هو خلاف الواقع ويعتقدونه
والاستلزام الذي ندعيه على تقدير كونه بديهيا ليس ايضا بحيث لا يخفى على احد وان كان المراد عدم صحة صدوره عن العقلاء

بطلان

بطلان التالي لكن الملازمة ممنوعة والسند ظاهر مما ذكرنا ومنها انه لو وجب المقدمة لصح قول الكعبي بانتفاء المباح
والكلام في هذا الدليل تقريرا ونقضا وابراما قد ذكرناه على التفصيل في مسئلة ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
فليرجع اليه ومنها غير ذلك من الوجوه الظاهرة ومنها حجة القول الثالث على عدم وجوب غير السبب الاصل وفيه انه لا يقاوم الدليل
القاطع الدال على كون المقدمة واجبة تبعا كما ظهر مما نقلناه من الفاضل الخوانساري في المقدمة الثالثة وعلى
وجوب السبب وجوه منها الاجماع نقله جماعة منهم الاصفهاني وفيه انه غير ثابت مع ان بعض عباراتهم يشعر بوقوع الخلاف كما
يخفى على المتتبع ومنها ان التوصل الى الواجب واجب اجماعا وليس بالشرط لما ذكرنا فتعين السبب فيكون واجبا
وفيه ان المراد بالتوصل الى الواجب ان كان فعل ما هو وسيلة الى الواجب فلا نسلم الاجماع وان كان المراد تحصيل
الواجب والاتيان به ثم لكن لا يجديهم كما لا يخفى ومنها ما هو العمدة بينهم وعليه تعويل الاكثر من ان وجود المسبب عند
وجود السبب ضروري وعند عدمه ممتنع فلا يمكن تعلق التكليف به لكونه غير مقدور والجواب عنه اولا ان الوجوب
باختيار السبب والامتناع بعدم اختياره لا ينافي المقدورية كما لا يخفى وثانيا انه لو تم دليلهم هذا لزم انتفاء التكليف
رأسا لان السبب ايضا له سبب عند تحققه يجب وجوده وعند عدمه يمتنع وجوده وهكذا فينقل الكلام حتى ينتهي
الى الله تعالى ومنها ما ذكره الفاضل السبزواري بقوله ويمكن الاستدلال على المطلوب بان الطلب انما يتعلق
بفعل المكلف وهو الحركات الارادية الصادرة عنه التابعة لتحريك القوى المنبثة في العضلات واما الامور
التابعة لتلك الحركات المعلولة لها فليست فعلا للمكلف بل فعل المكلف يتبع لها امتناع انفكاك المعلول عن العلة واستتباع
الاشياء للامور المقارنة اقترانا عاديا فلا يمكن تعلق التكليف بها ويرد عليه ان المراد بفعل المكلف ان كان
ما صدر عنه بلا واسطة فلا نسلم وجوب انحصار متعلق التكليف فيه وان كان اعم من ذلك ثم لكن لا يجديهم نفعا اذ المسبب
فعل توليدي للمكلف صادر عنه بتوسط الفعل الاول كما زعم المعتزلة واستدلوا عليه بحسن المدح والذم عليه
والحق ان يقال ان عند تعلق التكليف بالمسبب اما ان يكون المطلوب وجوده في نفسه او ايجاد المكلف اياه والاول
باطل فتعين الثاني والايجاد للمكلف للمسبب اما ان يكون عين ايجاده للسبب وقد نسب اليه انشاء باعتبار ما
او ايجاد آخر غير ايجاده الاول والثاني باطل لانا نعلم انه ليس ههنا الا انه اختياري واحد من المكلف في السبب وليس
ههنا تأثير آخر واثر فتعين الاول وهو المطلوب وبالجملة ان الكلف بالمسبب المطلوب في التكليف فعله

اثر بنسبة الايجاد الى السبب وهو امر واحد ينسب اليهما بحسب الاعتبار نظيره ذلك بل الحركة الايجادات انتهى قال الفاضل
المحشي انه اي تصلح تعلقه وفيه نظر لان مراده من كون ايجاد المكلف للسبب هو بعينه ايجاده للمسبب منسوبا اليه انتسابا
عرضيا اما انه لا يتعلق بالمسبب ايجاد ولا موجد له بل انما ينسب اليه الايجاد بالعرض اي بالمجاز كما هو راي بعض
المعتزلة من ان الافعال التوليدية موجودات بلا موجد فهو في غاية الفساد والركاكة وكيف يمكن ان يكون ممكن
موجود بلا فاعل موجد واما ان الفاعل يوجدهما معا حقيقة بايجاد واحد فهو تعدد معقولية ذلك لا ينفع في المرام
اذ على تقدير كونه فعلا للمكلف وموجدا بايجاده بالقدرة والاختيار لا مانع من تعلق التكليف به اذ ما يتصور
مانعا هو موجوديته مع السبب بايجاد واحد وهو ليس بمانع كيف ولو كان هذا المعنى مانعا لمنع من تعلقه بالسبب
ايضا لانه بذلك الايجاد الواحد متعلق بالسبب بالحقيقة وبالمسبب بالعرض ومناط التكليف الايجاد فلا كان
الايجاد متعلقا بالسبب حقيقة وبالمسبب بالعرض لان الكلام على تقدير كون الفاعل موجدا للفعل التوليدي
حقيقة ومع لا يمكن كون تعلق الايجاد به بالعرض اذ يصير بمنزلة ان يقال ذلك موجود له حقيقة لكن ما اوجده
حقيقة ولا يخفى ما فيه من التناقض مع انه لم يكن معنى بالعرض بالمجاز كما هو الظاهر عندنا لكان لهذا القول
وجه لكن ح نقول لا يلزم ان يكون تعلق التكليف حقيقة بما ايجاده بالذات بل يجوز ان يتعلق حقيقة بما ايجاده
بالعرض واما ان يراد انه فعل الله تعالى لكن ينسب الى العبد بالعرض كما هو راي بعض فنمنع ما ادعاه اذ لا دليل
عليه اصلا ودعوى الوجدان غير مسموعة مع ان الشواهد من حسن المدح والذم عليه يؤيد المنع ومقول
على ان بعض العلماء قد ادعى الضرورة في كون الافعال التوليدية فعلا للعبد والمحقق الطوسي ايضا ادعى ذلك
على ما نسب اليه العلامة الحلي واما ان يراد ان مع تلك الافعال الافعال المباشرية للعبد فهو انه لم يذهب
اليه احد فيه ايضا ما مر سابقا ولو سلم فنقول لا نسلم ان التكليف بالشيء يستلزم ان يكون وجوده من المكلف
ابتداء بل يكفي ان يكون وجوده من فعل المكلف بالقدرة والاختيار لكن يشترط ان لا يكون صدوره
من ذلك الفعل بالقدرة والاختيار وكفى مؤيدا للمنع مدح العقلاء وذمهم على تلك الافعال من دون ملاحظة
ارجاعها الى الاسباب حجة القول الرابع ما ذكره ابن الحاجب من انه لو لم يكن الشرط الشرعي واجبا لم يكن شرطا والتالي
باطل لانه خلاف المفروض بيان الملازمة انه لو لم يجب الشرط لكان للمكلف تركه فاتيانه بالمشروط

فلا يخلو

فلا يخلو اما ان يكون اتيانا بتمام المامور به ام لا سبيل الى الثاني اذ لم يجب عليه سوى ما اتى به لان المفروض ان الشرط
غير واجب فيكون اتيانه بتمام ما يجب عليه فثبت الاول فلم يكن الشرط شرطا لان الاتيان بتمام المامور به
يقتضي الصحة والاجزاء فتحقق بدون الشرط فينافي الشرطية والتحقيق في الجواب ما ذكره الفاضل الشيرازي
من انا نختار ان الاتي بالمشروط بدون الشرط غير ات بتمام المامور به ولا ينافيه عدم وجوب الشرط لجواز
ان يكون المامور به نوعا خاصا من الماهية المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء الخصوصية
فينتفي الماهية المخصوصة فيكون الشرط مما يتوقف عليه حقيقة المامور به ويكون نسبة الشروط به شرعا
كنسبة الشرائط العقلية الى المشروط بها عقلا والفرق ليس الا بان تحقق المشروط هاهنا بدون الشرط
جائز عقلا مع قطع النظر عن الخصوصية المعتبرة شرعا وليس هناك كذلك ومجرد هذا الفرق لا يكفي
للحكم بالوجوب في احدهما دون الاخرى فالفرق تحكم وبالجملة اذا امر الشارع بالصلوة مثلا ولم يخاطب بالخطاب
الوضعي المذكور كان تمام المامور به حقيقة الاركان المعينة من غير خصوصية اخرى ثم اذا خاطب بالخطاب
الوضعي الدال على اشتراطها بالوضوء ظهر ان ليس المراد بالمامور به في الخطاب السابق حقيقة الاركان
المذكورة مطلقا بل الطبيعة المخصصة بكونه صادرا عن متطهر ولا يلزم وجوب الطهارة اذ هي مما يتوقف
عليه المامور به وليست نفسه ولا جزءه وايجاب الشيء لا يستلزم ايجاب ما يتوقف هو عليه عند المستدل ولا
يلزم ايضا ان يكون الخصوصية واجبا على حدة اذ ليس الواجب الا الطبيعة المخصصة بهذه الخصوصية فاذا
امرنا بصلوة الظهر مثلا لم يلزم ان يكون لطبيعة الصلوة وجوب على حدة وكونه ظهرا واجبا اخر بل الواجب
امر واحد مركب من اجزاء موجودة في الخارج اتحلل الى اجزاء في العقل ولا عقاب بازاء كل واحد منها وبالجملة
اذا تركنا الوضوء وفعلنا الصلوة او فعلنا الوضوء وتركنا الصلوة كان العقاب على ترك الواجب المخصوص
بالخصوصية المذكورة لا على ترك الوضوء اصلا الا على القول باستحقاق العقاب على ترك المقدمات مطلقا اذا
عرفت هذا فاعلم ان التحقيق وجوب مقدمة الواجب مطلقا بالمعنى الذي اخترناه وبيناه واستدل عليه
وقد نقل كلامه في المقدمة الثالثة فليرجع اليه من اراد التحقيق فائدة قد تقدم ان جماعة من الاعلام دليل العقل
قسمين الاول ما يستقل بحكمه العقل من دون توقف على ورود الخطاب الشرعي وجعلوا منه قاعدة التحسين والتقبيح

العقليين وقاعدة عدم الدليل دليل العدم واستصحاب حال العقل وحال الشرع فحال الاجماع الثاني
ما يتوقف على ورود الخطاب الشرعي وجعلوا منه وجوب مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي
عن ضده والتحقيق ان هنا مطلبين احدهما ان الشارع اذا اوجب شيئا فقد اوجب مقدمته واذا
امر بشيء فقد نهى عن ضده والبحث عن المسئلتين على هذا الوجه بحث عن مسئلة اصولية والعقل
فيه مستقل بالحكم من دون توقف على ورود خطاب من الشارع وثانيهما ان الشيء الفلاني واجب لكونه
مقدمة واجب او الشيء الفلاني منهي عنه لكونه ضد المامور به والبحث عنهما على هذا الوجه بحث عن
مسئلة فرعية والعقل حاكم فيه بعد ورود الخطاب الشرعي واسناد الحكم في هذه الصورة الى العقل
انما هو من جهة ان الدلالة اللفظية الوضعية تنقسم عندهم الى المطابقة والتضمن والالتزام واستفادة
وجوب المقدمة والنهي عن الضد من خطاب الشارع ليس من جهة احدى الدلالات المذكورة اما عدم كونها
من جهة دلالة المطابقة والتضمن فواضح واما عدم كونها من جهة دلالة الالتزام فلاشتراطها بكون المدلول
الالتزامي لازما بينا بالمعنى الاخص عقلا او عرفا لما وضع له اللفظ ووجوب المقدمة والنهي عن الضد ليسا
لازمين بينين للامر بالشيء بحيث لا يكون دلالة خطاب الشارع على وجوب المقدمة والنهي عن الضد لفظية
وضعية ومن الظاهر عدم كونها طبيعية فتعين كونها عقلية ويمكن اعتبار الوجهين المذكورين في استصحاب
حال الشرع كما لا يخفى فافهم

مسئلة في بيان ان الامر بالشيء نهي عن ضده ام لا وينبغي تقديم مقدمات قبل
تحرير الاقوال وحججها ونقضها وابرامها وجرحها وتعديلها المقدمة الاولى ضد المامور
به اما خاص وهو عبارة عن الافعال الوجودية المنافية للمامور به واما عام وهو عبارة عن
ترك المامور به ووجه تسميته عاما اشتماله لكل واحد من الافعال الوجودية المنافية للمامور به
عليه ومعنى الخلاف الافعال الوجودية المنافية لاجل انه يشتمل بعضها على بعض وهذا واضح
قال بعض الاعاظم في وجه اطلاق الضد على ترك المامور به انه يجعله عبارة عن الكف او مجازا
للمناسبة والمجاورة والظاهر ان غرضه من هذا الكلام انه لما اعتبر في الضد ان يكون امرا وجوديا
كما قرر في علم الكلام فلا بد في اطلاق الضد على الترك من تاويل وهو يحتمل شيئين احدهما
ان يكون المراد بالترك الكف وهو امر وجودي كما لا يخفى وثانيهما ان يكون الترك باقيا على
معناه ويكون اطلاق الضد عليه مجازا من باب تسمية الشيء باسم مجاوره وفيه اولا انه انما
يحتاج الى التاويل لو ثبت اتحاد اصطلاح اهل الكلام في الضد مع علماء الاصول وهو غير
ثابت لو لم يدع ثبوت خلافه او ثبت انه اعتبر في العرف واللغة في الضد كونه وجوديا فيحتاج
اطلاق الضد على الترك الى تاويل لاصالة عدم النقل وثانيا انه اعتبر في علاقة المجاورة
ان يكون مجاورة حسية متعارفة عند اهل المحاورة ولا ريب في عدم تحققها فيما نحن فيه
وقد يطلق العام ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه قال في المعالم بعد ذكر هذا الاطلاق
وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة قال الفاضل الشيرواني في تعليقته اي الضد العام
بهذا المعنى عين الضد الخاص من قبيل اتحاد العام بالخاص او ان العام والخاص في مقام
النهي واحد لان المراد من كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص هو كونه نهيا عن ضده الخاص
بالوجه العام والضد الخاص المأخوذ لا على وجه الخصوص بل على وجه العموم هو الضد العام
بهذا المعنى انتهى ثم انه صرح جماعة بان المنافاة بين المامور به والضد العام بمعنى الترك ذاتية
لكونهما نقيضين والمنافاة بين النقيضين ذاتية وبان المنافاة بينه وبين الضد الخاص

عرضيراى بحسب استلزامه ترك المأمور به المنافي له بالذات فالقعود المستفاد من اقعد
مناف لعدم القعود بالذات وللقيام والاضطجاع من جهة استلزامهما عدم القعود ايض
قال في التمهيد اذا قال السيد لعبده مثلا اقعد فهنا امران تنافيان للمأمور به وهو
وجود القعود احدهما مناف له لذاته اى بنفسه وهو عدم القعود لانهما نقيضان والمنافاة
بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهي عن عدمه على المنع
منه على خلاف والثاني مناف له بالعرض اى ما لاستلزام وهو الضد كالقيام في المثال والاضطجاع
وضابطه ان يكون بحيث يوجدها ينضاد المأمور به ووجه منافاته بالاستلزام ان القيام مثلا
يستلزم عدم القعود الذى هو نقيض للقعود فلو جاز عدم القعود لاجتمع النقيضان فامتناع
اجتماع الضدين انما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال على القعود
يدل على النهي عن الاضداد الوجودية كالقيام بالاستلزام والذى يأمر قد يكون غافلا
عنها وادعى بعضهم ان المنافاة بين الضدين ايض ذاتية وهو نادر المقدمة الثانية في
بيان الفرق بين وجوب مقدمة الواجب ووجوب غيرها من الواجبات الاصلية حيث
انه اذا حصل التوصل الى ذى المقدمة بأمر منهي عنه سقط لزوم الاتيان بمقدمة غير منهي عنها
لان غاية وجوب المقدمة على القول به انما هو التوصل بها الى حصول ذى المقدمة
وحيث حصل تحقق الغاية المطلوبة من وجوبها فلا معنى لوجوبها بعد ذلك لكونه
لغوا ولهذا يسقط اعادة السعي بوجه سائغ لو قطع اثناء المسافة بوجه منهي عنه
وهذا بخلاف الواجبات الاصلية التي اختفى المصلحة في وجوبها علينا حيث لم يسقط
وجوبها باتيانها على وجه منهي عنه على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي ونظير هذا
سقوط الواجبات الكفائية بفعل من به الكفاية عن الباقين لان الغرض من ايجابها
نفس حصولها من دون تعلق غرض بصدورها عن فاعل خاص او عن جميع من له
اهلية الفعل لا يقال من البين ان المقدمة للواجب هو القدر المشترك بين ما يقع

على الوجه المنهي عنه وغيره لعدم توقف الواجب على خصوص شيء منهما لحصوله بكل منهما
وح فاما ان يقال بوجوب القدر المشترك بين المنهي عنه وغيره فيلزم اجتماع الامر والنهي
في الفرد المنهي عنه او بوجوب خصوص غير المنهي عنه وسقوطه بفعل المنهي عنه فيلزم وجوب غير المقدمة
وعدم وجوب المقدمة لما عرفت من كون المقدمة القدر المشترك بينهما دون خصوص
كل منهما هف ويلزم ايض سقوط الواجب بغيره وهو خلاف الاصل ومن هنا تبين ان القول
بوجوب المقدمة لا يجامع القول بامتناع اجتماع الامر والنهي حيث ان اصحاب القول الاول
يقولون باجزاء ذى المقدمة اذا حصلت بمقدمة منهي عنها فلزمهم اما القول بعدم وجوب
المقدمة لئلا يجتمع الوجوب والحرمة وهو خلاف الفرض واما القول بجواز اجتماع الامر
والنهي فان قيل خصوص الوجه المشروع وان لم يكن مقدمة عقلا الا انه مقدمة شرعية
لتوقف اتيان المأمور به على وجه لا يقع المكلف في الحرام عليه وح فلا يلزم وجوب غير المقدمة
وعدم وجوب المقدمة نعم يلزم سقوط الواجب بغيره ولا ضير فيه بعد قيام الدليل عليه
وهو لزوم انتفاء الشيء بانتفاء غايته قلت مع ان هذا اصطلاح جديد في المقدمة
الشرعية فانها على المشهور عبارة عما يتوقف عليها صحة ولا عين ولا اثر في كلامهم لهذا
الاصطلاح يلزم على هذا ترتب عقابين احدهما على ترك الوجه المشروع وثانيهما على
فعل وجه غير سائغ مع انه انما يترتب على الثاني خاصة اللهم الا ان يقال ان وجوب
المقدمة لا يستلزم عقابا على تركها غير ما يترتب على ترك ذى المقدمة او انه انما يترتب
على تركها اذا لم يسقط وجوبها والمفروض هنا سقوطه لحصول ذى المقدمة بمقدمة غير
مشروعة لانا نمنع عدم كون كل من المنهي عنه وغيره بخصوصه مقدمة بل التحقيق ان كلا منهما
بخصوصه مقدمة على البدل ووجهه انه لا يمكن تحقق القدر المشترك بينهما في الخارج الا
في ضمن واحد منهما بخصوصه ضرورة ان الكلي لا يتحقق الا في ضمن افراده فكل منهما بخصوصه
مقدمة للمقدمة التي هو القدر المشترك ومقدمة مقدمة الشيء مقدمة لذلك الشيء فيلزم

كون كل منهما بخصوصه مقدمة الا ان ذلك على البدل وح لا يلزم من وجوب الوجه المشروع وجوب
غير المقدمة نعم يلزم عدم وجوب القدر المشترك وخصوص الوجه المنهي عنه مع كون كل منهما مقدمة
ولا ضير فيه لاستلزام وجوبهما اجتماع الامر والنهي غاية ما في الباب انه انتقض اطلاق القول بوجوب
المقدمة بما اذا لم يستلزم اجتماع الامر والنهي الممتنع فان القول بوجوب المقدمة على الاطلاق لا يجامع
امتناع اجتماع الامر والنهي على ما عرفت وكذا يلزم سقوط الواجب بفعل غيره وهو وان كان مخالفا
للاصل الا انه يجب التزامه من جهة الدليل الذى اشرنا اليه ولصاحب المعالم كلام في الفرق بين
وجوب المقدمة ووجوب غيرها من الواجبات الاصلية لا بأس بنقله وبيان المراد منه والاشارة
الى ما يرد عليه فقال في جملة الجواب عن الدليل الثاني على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
بمعنى فلو رام الخصم التعلق بما بيّناه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه بان يقال لو لم
يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان
فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المأمور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك
فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم
اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان هذا البناء
على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي ما به الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه
الطويل على ان الذى يقتضيه التدبر في ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على
حد غيره من الواجبات وانما كان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة او
بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم
صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا
فعلم ان الوجوب فيما انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي
عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع
كالصلاة مثلا يتوقف حصوله حيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا

فمضافا الى ان ما دل على وجوب المقدمة
لا يدل على وجوب مقدمة منهي عنها

بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز
تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد
شخصي وهو باطل كما يجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا
يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى
المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه
ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود
الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة
ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمر مع الاضداد الخاصة وانهض حجة
القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال
كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر
وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث
كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في
هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها هذا كلامه واعلم انه يحتمل التفصيل
الذى ذكره في بيان عدم كون وجوب المقدمة على حد غيرها من الواجبات وجوها
منها ان يريد ان امتثال مقدمة الواجب على القول بوجوبها وبرائة الذمة منها
لا يتوقف على اتيانها بوجه شرعي لكون وجوبها توصليا ولذا يجوز اجتماع الوجوب
والحرمة في مقدمة الواجب بخلاف امتثال غيرها من الواجبات وبرائة الذمة منها
فانه يتوقف على اتيانها بوجه مشروع لكون وجوبها اصليا ويمتنع اجتماع الوجوب والحرمة
فيها وفيه ان الدليل المقتضي لعدم جواز اجتماع الامر والنهي والوجوب والحرمة
وهو اجتماع الضدين جار في وجوب المقدمة ايض سيما اذا قلنا انه يمكن كونه مطلوبا

اصلياً اوتبعاً لما للثواب والعقاب ومنها ان يريد ان كل واجب سقط وجوبه باتيانه كالمقدمة يجوز اجتماع الامر والنهي فيه وفيه مع ان كل واجب يسقط وجوبه باتيانه ان دليل امتناع اجتماع الوجوب والحرمة جار فيما يسقط وجوبه بفعله ومنها ان يريد كل واجب سقط وجوبه باتيانه على وجه منهي عنه كالمقدمة يجوز اجتماع الوجوب والحرمة فيه وفيه مع جريان دليل امتناع اجتماعهما فيه ان هذا مستلزم للدعوى فان جواز اجتماع الوجوب والحرمة في مقدمة الواجب فرع كونها مما يسقط وجوبها في ضمن المنهي عنه وكونها كذلك فرع جواز اجتماع الوجوب والحرمة فيها وهذا واضح عند التامل ومنها ان يريد بها ذكرنا من التفصيل وحاصله انه اذا كان للواجب مقدمتان احديهما منهي عنها والاخرى ليست كذلك فالاولى لا تتصف بالوجوب لامتناع اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي والثانية تتصف بالوجوب ولكن يسقط وجوبها باتيان ذي المقدمة بواسطة مقدمة منهي عنها لما ذكرنا ان غاية وجوب المقدمات انما هي التوصل بها الى حصول ذيها وبعد حصوله بمقدمة منهي عنها انتفت الغاية فانتفت وعلى تقدير ارادته ذلك فلا اعتبار عليه بل هو لتحقيق حقيق بالتصديق ومحل كلامه عليه ليس بجيد بقي التعرض لما يرد عليه فنقول يرد عليه اولاً انه اراد بالصحة في قوله لصح فعله الجواز المتناول لغير الحرام فيتوجه على قوله فلو صح مع ذلك فعل الواجب ان الصحيح بهذا المعنى لا يجب وجوب مقدمته وانما يكون مقدمته واجبة لو كان هذا الضد واجباً ولعله لم يكن واجباً في هذه الحال كما يراه بعض الاصحاب من ان الامر بالضد يوجب عدم الامر بالضد الاخر وان لم يكن موجباً للنهي عنه وان اراد بالصحة المعنى المتناول للاباحة وموافقة المامور به بان يكون لتحققه بالنسبة الى غير الواجب الموسع في ضمن الاباحة وبالنسبة اليه في ضمن الموافقة المذكورة فيتوجه على قوله لو لم يكن الضد منهياً عنه لصح فعله وان كان واجباً موسعاً منع استلزام عدم النهي عن الضد موافقة للمامور به ولو كان واجباً موسعاً لجواز كون الامر بالشيء

مقتضياً لعدم الامر بضده فلم يكن الضد منهياً عنه ولا صحيحاً هذا مضافاً الى ما في حمل الصحة على المعنى المذكور من التكلف وكذا يتوجه عليه ذلك ان اراد من الصحة موافقة للمامور به ان يكون الامر ندبياً او فرضاً مضيقاً او موسعاً مضافاً الى ما في تخصيص الضد بالمامور به من التعسف قال الفاضل الشيرواني في تعليقه المعالم بعد الاشارة الى ما ذكرنا وقد يوجه الكلام بان مقدمة الجائز ايضاً يجب ان يكون جائزاً فيجتمع الجواز والتحريم في الصارف ولا يخفى ان كون مقدمة الجائز جائزاً لم يثبت في كلام المصنف وانا سبق كون علة الجائز جائزاً ولو تم هذه المقدمة لزم كون فعل الواجب حراماً لان ترك الضد عند الملم مما يتوقف عليه فعل الضد الاخر فترك الواجب مقدمة لفعل الضد والاول حرام فكذا الثاني وثانياً انه ان اراد بقوله ومع وجود الصارف عن الفعل الواجب اه وجوده من غير اختيار المكلف صح ما قال انه لا يمكن التوصل لكن لا يخفى انه ح لا يكون الفعل واجباً مأموراً به فيكون خارجاً عن محل النزاع وان اراد وجوده باختياره وقدرته فقوله مع وجود الصارف لا يمكن التوصل ممنوع اذ بايجاده الصارف باختياره وقدرته لا يخرج الفعل عن كونه مقدوراً حتى لا يمكن التوصل اليه وثالثاً انه لا معنى لوجوب المقدمة بل يجب عليه ازالة الصارف وازالته وفعل المقدمة وفعل الواجب اذ الكلام في الواجب المطلق هذا مضافاً الى ان ما ذكره جار في كل واجب لغيره كالوضوء والغسل على قول بان نقول كون وجوب الوضوء للصلوة يقتضي اختصاصه بحال امكان الصلوة ولا ريب في انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب الذي هو الصلوة وعدم الداعي لا يمكن الصلوة فلا معنى لوجوب الوضوء ولم يقل به احد بل نقول وجوب كل شيء مخصوص بحالة امكانه ومع وجود الصارف عنه يلزم ان ينفي الوجوب وفساده اظهر من ان يخفى والتحقيق ان امتناع التوصل حين وجود الصارف انما هو بشرط وجوده لا لا بشرط ولا الوجوب وجود الصارف

مع قطع النظر عن اختيار المكلف والمسقط للتكليف انما هو الامتناع والضرورة في زمان الوصف لا مطلقاً فان الامتناع والوجوب بالاختيار لا ينافيان الاختيار ورابعاً ان ما ذكره انما اعطاه الجد حق النظر يوجب ان المقدمات انما يجب لو كان المكلف مريداً الذي المقدمة باطل لان اتفاق اللازم لو تم لدل على الوجوب المطلق اذ لا يعد تارك المقدمة بانه ما اراد الفعل ولذا ترك المقدمة وكذا دليل لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجباً كما لا يخفى على من امعن النظر وكذا اضرب من الادلة التي يذكر في المعالم المقدمة الثالثة في بيان توقف فعل الشيء على ترك ضده قال خليفة سلطان في تعليقة المعالم عند جواب الشيخ حسن عن الاحتجاج على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص بان الفعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بقوله وجوابه تسليم ما سبق انفاقاً فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم والتحقيق في الجواب منع كون ترك الضد الخاص مقدمة وموقوفاً عليه للواجب وانما يحصل معه في الوجود بلا توقف من الطرفين والعجب توهم الكعبي كون فعل احد الضدين مقدمة لترك الضد الاخر على عكس المذكور هنا واعجب من ذلك تسليم ما تن المختصر وشارحه ما ذكر في الموضعين مع تنافيهما وانا اجابا في الموضعين بمنع كون مقدمة الواجب واجباً مطلقاً وقال الفاضل الشيرواني في تعليقته عند ذلك وهذا هو الجواب الحقيقي وبيانه ان المراد من وجوب المقدمة ان كان هو معنى الالزام والحتم فسلم لكن اللازم الحتم ترك الضد الخاص وذلك غير نافع فان مجرد الحتم غير نافع للخصم الا ترى ان الحتم لوازم الواجب الزعيم لا يصح ندوينه في الفقه كونه جبل ابي قبيس لفنا، سدنة البيت شرفها الله من بني شيبة فمن زعم ان غرض الفقيه وما يهمه هو هذا القدر فقد اخطأ وان اريد به المعنى الزائد على هذا القدر فلم يثبت واما منع كون ترك الضد الخاص مقدمة وموقوفاً عليه وانما يحصل معه في الوجود بلا توقف من الطرفين ففيه انه مخالف لما يقتضيه العقل اذ العقل يجد الترتب متحققاً بين عدم

الضد

الضد وتحقق الضد الاخر ويصح ان يقال عدم الضد فزال فتحقق الضد الاخر ومخالف لما عليه القوم اجمع اذ المشهور ان عدم المانع من جملة العلل وفي شرح كلام الرئيس في بعض كلماته بان وجود الضد سبب لانتفاء الضد الاخر وتوقف نفاء الضد على طريان الضد مشهور بين المتكلمين فنفي التوقف من الطرفين خرق لما اتفق عليه كلمة القوم وقال بعض الاعاظم ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلاً فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعياً اذ المراد بعد فرض ضدية وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده لكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع اشتهار وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي لانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام بعضاً لما قرر من ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالباً بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابداً وقوله مع انه كان الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اغرب من سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر ايضاً علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعاً نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر واين هذا من التوقف والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالباً عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده او حسب ان مقدمة الشيء هو ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به

وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف ثم طرد الكلام عند الا
حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف للتوقف
لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انا هو بمعنى ما لا يتم الواجب الا به لا الاول مع ان هذا
الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما
معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف
عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى الواجب ام لا فكيف يصح
الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت
علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف ولا الزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة
ح قبيحا لان مع علم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود
الصارف لا يكون مقدمة مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا
وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب
على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجوب الواجب وعدم
التاثير في الجهة الخارج منه نظر للمكلف لا يضر هذا من افحش ما يلزم القائل بوجوب
المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء
دين مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه يلزم عدم صحة عبادته من اول العمر الى اخره
غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف به في صورة الامتثال
بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا تفعل وذلك مع
انه ضعيف كما لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة هذا كلامه ويرد على
قوله لان المقامين متغايران ان وجه توقف فعل المامور به على ترك ضده في مسئلة
اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده انما هو توقف فعل كل شيء على ترك اضداده
ومنه يلزم توقف الافعال المباحة على ترك المحرمات المضادة لها ووجه توقف ترك

الحرام على الافعال المباحة في شبهة الكعبي انما هو توقف ترك كل شيء على فعل ضده ومنه
يلزم توقف ترك اضداد المامور به على فعله فالحجة لزوم الدور في المقامين مع تغايرهما
وهو واضح جدا المقدمة الرابعة في بيان النزاع المشهور الواقع بين الكعبي والجمهور فصرح جماعة
بان النزاع بينهم انما هو في ثبوت المباح ونفيه فاثبته الجمهور ونفاه الكعبي ويظهر من العضدي ان
النزاع بينهم انما هو في كون المباح مامورا به ام لا فقال بالاول الكعبي وبالثاني الجمهور فقال
العضدي اختلف في المباح هل هو مامور به فنفاه الجمهور خلافا للكعبي قال جمال العلماء في تعليقته
لا يذهب عليك انه لا ينبغي تقرير النزاع بين الجمهور والكعبي بهذا الوجه اذ ظاهر ان الكعبي
لا يقول ان المباح مامور به بل يقول ان هذه الاشياء التي يعتقد انها مباحة ليست
مباحة ولو فرض انه قال بان المباح مامور به فاراد به ان ما هو مباح باعتقادكم مامور
به لا ان المباح بحسب نفس الامر مامور به فالحق ان يجعل النزاع في ان هذه الاشياء هل هي
مباحة ام لا وهل يتحقق المباح ام لا قال العضدي بعد ما نقلناه عنه بلا فصل لنا ان الامر
طلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه فلا يكون
مامورا به قال الفاضل الباغنوي في تعليقته ان اراد الترجيح لذاته فمسلم او مطلقا
فممنوع لكن لا نسلم قوله فالمباح لا ترجيح فيه وقال ايضا قوله لتساوي طرفيه ان اريد لذاته
فمسلم لكن لا نسلم قوله فلا يكون مامورا به وان اريد من كل الوجوه فممنوع هذا ما يمكن ان يقال
من جانب الكعبي وقال جمال العلماء في تعليقته بعد ما نقلناه عنه انفا بلا فصل وح يظهر
ان الدليل الذي ذكره المص على مذهبه لا يكاد يصح اذ الكعبي ايضا يقول بان الطلب يستلزم
ترجيح المامور به ويقول ان هذه الاشياء مامور بها وليست مباحة ولا ضير فيه فتامل
انتهى كلامه ثم ان حجة الكعبي وجوه الاول ان ترك الحرام واجب وهو ملازم الوجود مع فعل من
الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم حكي بعض الاعاظم
نقل هذه الحجة عنه والجواب عنه ان الممتنع اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين

في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم كذا ذكره بعض الاعاظم الثاني ان كل مباح
ترك حرام فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام واجب
فالمباح واجب وفيه انه ليس ترك الحرام نفس فعل المباح غايته انه لا يحصل الا به
الثالث ان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال المباحة وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب واجيب عنه بوجوه الاول منع وجوب مقدمة الواجب الثاني انا لا
نسلم انه لا يتم الواجب الا به وذلك انه غير متعين لذلك لامكان الترك بغيره كالواجب
والمندوب قال العضدي وهو ضعيف لان فيه تسليم ان الواجب احدها لا بعينه
فما يفعل فهو واجب قطعا غاية ما في الباب انه واجب مخير لا معين وهو لا يدعي الا اصل
الوجوب واعترض عليه التفتازاني بان المخير يجب ان يكون واحدا مبهما من امور معينة
فان قيل يكفي التعيين النوعي وهو حاصل بكونه واجبا او مندوبا او مباحا قلنا لا
في التعيين النوعي من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل
ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة واجاب عنه الباغنوي بانه ان اريد ان متعلق
الوجوب هو نفس حقيقة لا العرض العام ثم لكن فيما نحن فيه الحكم كذلك لان الوجوب يتعلق
بكل فعل فعل الا انه لقلة التفصيل عبر عنها بالعرض العام وان اريد انه لا بد في الواجب
المخير ان يعين الموجب كل واحد من الافعال المخير فيها بنفسه وبخصوصه فذلك غير
لازم وهو ظاهر وغير لازم من تعريف الواجب المخير وتحقيق ما هيته على ما عرفت وايضا
عدم تسميته بالواجب المخير لا يضر اذ المقصود كونه واجبا فاذا لم يكن واجبا مخيرا بل
كان واجبا بمعنى اخر ثبت مطلوبه فتامل الثالث انه يلزم كون الحرام واجبا اذا ترك به
حرام وفيه نظر باعتبار الجهتين الرابع ما ذكره الفاضل الباغنوي بقوله تحقيق المقام
ان اللازم في ترك الحرام الذي هو مطلوب الشارع وجود القدر المشترك بين فعل مباح
او واجب او مندوب او مكروه بناء على انها موانع لحصول فعل الحرام وبين عدم

الشرائط فعل الحرام كالتصور والشوق والارادة وغير ذلك وذلك لما تقرر ان علة العدم
عدم العلة التامة للوجود وعدم المانع ووجود الشرط من جملتها ففي صورة لم يتحقق تصور
الزنا او الشوق اليه او الارادة لم يحتج في تحصيل الكف عن الحرام ان يحصل المانع عنه كفعل
المباح والواجب نعم يفعل المباح بقصد الاباحة والواجب بقصد انه واجب معين
لا مخير اذ يحصل المطلوب الذي هو ترك الحرام من جهة انها حيث يحدث فينا تصوره
او الشوق اليه او الارادة لروح لو اشتغلنا بفعل مباح او واجب مثلا كان ذلك من جهة
انه من لوازم الوجود لا من جهة ان ترك الحرام موقوف عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال به كان
ترك الحرام باقيا على حاله من جهة عدم الشرط والحاصل انه لا يجب علينا في هذه الصورة
فعل المباح او غيره لتحصيل الكف عن الحرام واما عند توجهنا واشتياقنا اليه وكنا
نجد من انفسنا انه لو لم نشتغل بضده بفعل ذلك الحرام فلا شك انه يجب علينا
فعل المباح او غيره تحصيلا لعلة الكف عن الزنا والجمهور لا ينكرون وجوب المباح مثلا
في تلك الصورة بل قد يصرحون بذلك كما يشهد به كتب الفروع مثلا اذا كان شخص مع
امراة جميلة مطلوبة في بيت وكان يجد من نفسه انه لو لم يشتغل بضد الزنا يصدر منه
الزنا فلا شك ان الاشتغال بضد الزنا واجب عليه في تلك الصورة وانت تعلم بادنى
تامل ان ما استدل به الكعبي من ان ما لا يتم الواجب الا به بمعنى انه يتوقف فعل الواجب
عليه مما هو مقتضى دليل الكعبي ليس مخالفا لراي الجمهور فان اراد هذا فلا خلاف لهم
حقيقة وان اراد ان فعل المباح دائما واجب للكف عن الحرام فدليله لا يدل عليه
فليتامل قوله من جهة انها كذا في تحقيق جمال العلماء قوله من جهة انه كذا صح في بعض
النسخ اي الواجب تعالى وقوله يحدث من باب الافعال وفي بعض النسخ من جهة التناهي وفي
بعضها اشياء اخر ولا اجد لشيء منها معنى انتهى فان قلت عدم الشوق والتصور والارادة غير
اختياري فاذا استند اليها ترك الحرام لم يكن الترك واجبا ولا الفعل حراما لاشتراط

الوجوب والحرمة بكون متعلقهما مقدوراً والمستند الى غير المقدور غير مقدور والكلام انما
هو في الترك الواجب ومقدمته كما يظهر من الاستدلال الكعبي على نفي المباح بكونه مقدمة
لترك الحرام الواجب فالترك المستند الى الاعدام المذكورة خارج عن الفرض قلت اولا
نمنع كون الاعدام المذكورة غير اختيارية ولو سلم فلا يلزم منه كون الترك المستند اليها
غير اختيارية لكفاية تمكن المكلف من فعل الحرام في زمان تركه في كونه اختيارياً وكفاية
كون احد افراد مقدمة الشيء اختيارياً في كونه اختيارياً وتحرير كلام الفاضل ان
مقدمة ترك الحرام الفعلية المشترك بين الاعدام المذكورة والافعال المباحة والواجبة
والمندوبة ويؤيده انه لو لم يكن الترك واجباً اختيارياً حين عدم ارادة الفعل
يلزم عدم وجوب الفعل وحرمته في حق من لم يرده والحصر في من اراد الفعل او الترك
وهذا كما ترى خلاف الضرورة وثانياً انه يكفي في رد الكعبي استناد ترك الحرام الى غير الافعال
المباحة ولو كان ذلك الغير غير مقدور وكان الترك غير مقدور لان الكعبي يدعي نفي
المباح رأساً لكونه مقدمة لترك الحرام الواجب ويكفي في رده وجود صورة لا يكون
المباح مقدمة لترك الحرام الواجب وان لم يكن الترك في الصورة المذكورة ولا مقدمته اختيارياً
والخروج عن فرض الكعبي لا يضر بل هو مما لا بد منه في رده لادعائه كون المباح مقدمة ترك
الحرام في جميع الفروض ليتم مدعاه مع انه ليس كذلك في جميع الفروض فلم يتم مدعاه فافهم
اذا عرفت هذا فاعلم انه قد اورد على ما ذكره الفاضل المذكور اعتراضات منها ان الواجب
هو الكف وهو امر وجودي لا يكفي في حصوله عدم شرائط فعل الحرام بل لا بد من تحصيل
المانع وح يتم دليل الكعبي لجلال العلماء في تعليقه على تعليقه الفاضل على شرح العضد
بعد نقل الاعتراض وفيه انه قد اشار المحشي سابقاً حيث ابطل قول من تمسك بالكف
في تعريف الوجوب الى انه على هذا يظهر الجواب عن شبهة الكعبي فكانه اشاره الى ان هذا
التحقيق انما هو بناء على مذهب الحق من ان المعتبر هو الترك وان الكف ليس له معنى

في لا وجه لهذا الايراد عليه ولو تنزل عنه نقول ان الكف وان لم يكف في حصوله عدم شرائط
الحرام لكنه لا يحتاج الى تحصيل المانع بيانه ان الكف هو ترك الفعل على وجه خاص
هو منع النفس عنه مع الميل اليه وظاهر ان الذي يتوهم توقفه على فعل الضد هو اصل
الترك واما خصوصيته تلك الممانعة والميلان فلا دخل في حصولها لفعل الضد اصلاً
كما يظهر بادنى تأمل ثم لا يكفي في حصوله ايضا مجرد عدم شرط الحرام بل لا بد منه ومن المانعة
المذكورة فاذا سلم ان اصل الترك لا يتوقف على فعل الضد ويكفيه عدم شرائط فعل
الحرام فقد اضمحل دليله وتم التحقيق لا يقال ان حين تحقق الكف بالمعنى الذي ذكرته
يجب ان يتحقق تصور الفعل والشوق اليه وغير ذلك وح فلا يكون منحصراً باعتبار عدم
تحقق شرائط الفعل فيجب ان يكون باعتبار وجود المانع فتحقق الكف على هذا موقوف
على وجود المانع ويتم الدليل لانا نقول ان الكف وان توقف على تصور الفعل وكذا على
الشوق اليه في الجملة لكن لا نسلم توقفه على ارادة الفعل مثلاً اذ الممانعة المذكورة لا يستلزم
الا تحقق شوق ما اليه لا ارادته فيحصل تحقق الكف باعتبار عدم تحقق الارادة التي هي من
شرائط الفعل فلا يتوقف على وجود المانع وايضا لا يبعد ان الشوق المتوقف عليه الفعل
لعله يجب ان يكون اشد من الشوق الذي يستلزمه الكف فيمكن ايضا ان يكون تحقق
الكف باعتبار عدم تحقق تلك المرتبة الشديدة من الشوق فعلى هذا لا يتجه ايراد على
المحقق اذ لعل مراده بالكف في كلامه هو الترك واما حال الكف لو تمسك احد بان الواجب
هو ذلك لا الترك على المقايسة على انه بما قررنا ظهر انه يجب التمسك في الدليل
بوجوب الترك واما وجوب الكف فلا يكفيه لظهور ان وجوب الكف ليس دائماً بل
انما هو حين خطور الحرام بالقلب والتفات النفس اليه واما حين الغفلة فلا
يجب الكف ولا يقول احد انه يلزم عليه دائماً احضار الحرام في القلب وكف النفس
عنه وايضا في وقت عدم الشوق لم يكن الكف ممكنا على ما علمت من تحقيق معنى الكف

فلم يكن واجباً في الصورتين لا يجب الكف فلا يجب شيء من المباحات ولزوم وجوبها في بعض
الاوقات وهو حال الالتفات والشوق لا محذور فيه واما الترك فهو واجب دائماً فلو
تمسك به لكان له وجه وح يتم ما ذكره المحشي من التحقيق لا يقال ان حين عدم تصور
الحرام لا يكون تركه ايضا واجباً لانه ليس كذلك بل الظاهر انه اذا علم ان الفعل الفلاني حرام
فتركه واجب دائماً سواء كان متصوراً او ملتفتاً اليه ام لا فتدبر انتهى كلامه واشار بقوله قد
اشار المحشي سابقاً الى ما ذكره الفاضل المذكور في بحث تقسيم الحكم عند تعريف الوجوب
بقوله فالحق ان يذهب الى ان عدم الفعل مقدور لا بمعنى ان في قدرتنا ان نفعله ونحدثه
حتى يقال انه عدم والازلي لا يصلح لذلك بل بمعنى انه في قدرتنا ابقاءه على حاله بان لا
نفعل وان نقطع استمراره بالاتيان بالفعل وعلى ما قررنا يظهر الجواب عن شبهة الكعبي
في نفي المباح اذ لا يتوقف ترك الحرام على فعل وجودي مضاد له حتى يكون ذلك واجباً لانه
مقدمة الواجب فتأمل ومنها ان هذا التحقيق لا يدفع الشبهة اصلاً بل انه انما زاد بكلا
انه لفعل الاضداد وهو انتفاء بعض الشرائط وهو لا ينافي الوجوب التخييري فيكون فعل
مباح ما احد افراد الواجب المخير الذي هو اعم من وجود المانع وعدم الشرط فيكون المباح
واجباً مخيراً ولا يندفع بالتحقيق شبهة الكعبي ولا يخفى ان هذا الايراد انما يتوجه ظاهراً
لو كان انتفاء الشرائط امراً اختيارياً اذ لو كان غير اختياري لما صح التخيير بينه وبين
المباح لعدم كون التخيير بين غير المقدور وبين المقدور معقولاً بل غير المقدور
مسقط عن المقدور بمعنى ان وجوب المقدور مشروط بعدم حصول غير المقدور فلو حصل
لم يكن واجباً وهذا مثل وجوب غسل الثوب النجس لاجل الصلوة حيث انه مشروط بعدم
وقوع المطر المطهر عليه او عدم وقوعه في الماء المطهر فعلم انه لو كان انتفاء الشرائط عند
الفاضل غير مقدور لما كان للايراد وجه وقد اجيب عنه مرة بان كون المباح واجباً تخييرياً
بالمعنى المذكور ليس مراد الكعبي واخرى بان عدم الزنا مثلا قد يترتب على عدم الشوق بناء

بلغ قبالة

على كونه شرطه فاذا فرض عدم الشوق في وقت فح عدم الزنا يترتب عليه البتة ولا يتوقف
على شيء اخر ففي هذا الوقت اذا اتى المكلف بفعل ضد الزنا مثلا كان مباحاً لانه لا يتوقف
عليه عدم الزنا ولا يتصف هو بالوجوب اصلاً والحاصل ان فعل الضد كان في اول الامر
فرداً للواجب التخييري لكن بعد تحقق عدم الشوق يترتب عدم الزنا عليه ولا يتوقف على
شيء اخر من فعل الاضداد اصلا فلا يكون ح فعل الضد واجباً بل يكون مباحاً صرفا وكون
المباحات واجبة بهذا المعنى بمعنى كونها صالحة لان يكون من افراد الواجب التخييري في
وقت من الاوقات لا مفسدة فيه كما ان صيرورتها واجبة عينية ايضا في بعض الاوقات
لا محذور فيه فلا ايراد لا يقال عدم الزنا انما يترتب على عدم علته التامة وذلك العدم
كما يحصل في ضمن عدم الشرط الذي هو جزؤها كذلك يحصل في ضمن عدم عدم المانع الذي
هو ايضا جزؤها وهو عبارة عن وجود المانع ففي وقت تحققهما جميعاً يكون عدم الزنا
مترتباً عليه فيكون وجود المانع ايضا مما يحصل به المانع فيكون واجباً فعلى هذا كل فعل
فعله المكلف في وقت يكون ترك الحرام الواجب في ذلك الوقت مترتباً عليه وان
توقف في بعض الصور على شيء اخر ايضا لانا نقول قد تقرر ان عدم بعض اجزاء المركب اذا
كان متقدماً بالذات على عدم البعض الاخر فعدم المركب انما يستند اليه فقط وان
كان معاً في الزمان فح يجوز ان يكون عدم الشوق متقدماً بالذات على عدم عدم
المانع فيستند اليه عدم الزنا لا الى عدم عدم المانع فتأمل فان قلت فعلى هذا فما
الجواب المذكور كافي في الجواب عن شبهة الكعبي بان يقال بعد فعل احد فردي الواجب
المخير كان الاخر مباحاً ولا حاجة الى هذا التطويل والتحقيق الذي ذكره الفاضل
قلت ليس كذلك لان كل فعل واجب يفعله المكلف في وقت فقد توقف عليه
ترك الحرام الواجب فيكون واجباً ولا يمكن فعلان في وقت واحد حتى يستقيم ما ذكر
فلا بد من التمسك بما ذكره الفاضل من حديث الشوق والارادة وهذا ظاهر جداً

وقد يعترض على الجواب الاخير بان المقدمة لما كان هو القدر المشترك بين وجود المانع وانتفاء الشرائط والمفروض ان التكليف بذى المقدمة الذى هو ترك الحرام مستمر اذ لو لم يكن مستمرا لما توجه القول بتحريك المباح اصلا وح فالتكليف الناشى من لزوم ترك الحرام المستمر انما يتعلق بالقدر المشترك سواء قلنا بجواز مقارنة التكليف لزمان الفعل بان يتحقق التكليف فى ان ايقاع الفعل فى ذلك الان او يقع التكليف فى وقت مثلا بايقاع الفعل فى ثانى الحال ففى اى وقت فرض التكليف فهو اما متعلق بايقاع القدر المشترك فى ذلك الوقت او بايقاعه فى ثانى الحال فالمباحات واجبة تخييرا فى ذلك الوقت فرض ولا اثر فى ذلك اتفاق وقوع بعض افراد ذلك القدر المشترك كما فى خصال الكفارة لا ينقطع وجوب تلك المباحات بوقوع بعض افراد ذلك المعنى الاعم والامر فيما نحن فيه ليس كذلك ومنها ما ذكره الفاضل السبزوارى فى بعض رسائله على ما حكاه جمال العلماء من ان ترك الزنا مثلا امر عدمى واعتبارى لا يكون مناط الحكم ومبدا الاثار الا باعتبار الامر الذى يكون منشا الانتزاع والاحكام الحقيقية الجارية على الامور العدمية انما هى باعتبار الاصل الماخوذ منه وبهذا الاعتبار يصح التلازم بين الامور الوجودية والعدمية مع امتناع علية العدم للوجود وعكسه فالتكليف المقتضى لحسن المتعلق وكونه امرا يباشره المكلف بقدرته وارادته اذا تعلق بالعدم ظاهرا كان متعلقا باخذه وليس ذلك الا السكون او حركة اخرى ضد الحرام المذكور فيكون التكليف متعلقا باحد الامرين تخييرا فبالجملة ارتكاب المكلف لترك الحرام ليس الا مباشرته للسكون او حركة اخرى ضده فتعلق التكليف بالاولى عين تعلقه بالثانية وكون علة الترك عدم الشوق والتصور والارادة لا يستلزم عدم تعلق التكليف بالترك باعتبار منشا انتزاعه كما لا يخفى انتهى وهذا مع انه لا يرد على الفاضل المذكور لان غرضه جواب الاستدلال الذى ذكره الكعبى وهو متجه ولا يندفع بما ذكره لان المستدل انما ادعى

ثم لو انقطع وجوب تلك القدر المشترك لانقطع مع

ان ترك الزنا واجب وهو موقوف على فعل ضده فيكون واجبا بناء على وجوب المقدمة والفاضل منع المقدمة فلا ايراد عليه بان ترك الزنا ليس بواجب مما لا وجه له بل هو جواب اخر عن الاستدلال ودليل اخر على بدعة الكعبى وتوجيهه ظاهر وليس غرض المحقق دفع كل دليل يقام على هذا المطلب كما لا يخفى يرد عليه انه ان اراد بكون ترك الزنا امرا عدميا انه ليس متعلقا للقدرة كما ذكره بعض فهو وان اراد انه ليس منشا الاثر ومناط الحكم فلا يصح تعلق التكليف به وان كان متعلق القدرة فضعفه ظاهر كما لا يخفى لانه قول بمجرد التشهى والرجم بالغيب بلا دليل ولا حجة مع ان المشاهد فى الوجود ما يكذبه كثيرا ولو سلم تم الجميل تعلق التكليف بالكف وهو امر وجودى لا يجرى فيه ما ذكره كيف ولا يبعد دعوى الاجماع المركب على ان متعلق التكليف اما العدم على راى من يراه مقدورا او الكف على راى من لا يراه كذلك فيكون ما ذكره السبزوارى خرقا للاجماع هذا مع ان الباغنوى قد عبر فى كلامه عن ترك الزنا بالكف وهو امر وجودى يجرى فيه التحقيق المذكور كما عرفت فى الجواب عن الاعتراض الاول وقد ذكر الفاضل السبزوارى نحو هذا الكلام فى الذخيرة مع زيادة لاثبات ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده فلا باس بنقله والاشارة الى ما فيه فقال ان اتصاف الاعدام بمثل الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة وامثالها من الامور التى هى مبدا الاثار الخارجية ليس من حيث الذات بل باعتبار الامر الذى هو منشا انتزاعها لان العدم امر عقلى اعتبارى لا تحصل له فى الخارج انما حصوله فى الاذهان فقط فلا يمكن ان يكون مبدا الاثر الا باعتبار الاصل الماخوذ عنه فالحكم منسوب الى اصله بالذات والحقيقة واليه بالعرض والمجاز اذا تمهد هذا فنقول اذا كلف الشارع بالصلوة مثلا فلا شك ان نقيض الصلوة وهو عدمها قبيح مكروه للامر وليس العدم صادرا عن المكلف ولا قبيحا ولا اختياريا الا باعتبار ما ينتزع منه وهو السكون او حركة اخرى ضد الصلوة فيكون كلا الامرين قبيحا منهيا عنه وبالجملة عدم كل حركة لا يكون مكلفا به الا

وقبحا الا باعتبار السكون او حركة اخرى ضدها على سبيل التخيير فى الامر والجمع فى النهى وهذه المقدمة ظاهرة لمن انعم النظر وان غفل عنها كثير من الاذكياء وح لا احتياج الى ان يقال الاضداد الخاصة مقدمة للترك فيكون مثله فى الحكم حتى يعترض عليه ان الموقوف عليه للترك انتفاء علل الوجود كالارادة والشوق والتصور وليس وجود الضد من علل انتفاء الضد الاخر انما هو من مقارناته انتهى وفيه مع ما مر منع عدم تحصل الاعدام مطلقا فى الخارج وان ابيتم ذلك فى العدم الصرف دون المضاف وترك المامور به والمنهى عنه من الاعدام المضافة اى عدم الفعل الذى من شانه ان يفعل فيمكن اتصاف عدم المامور به والمنهى عنه بمثل الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة من الامور التى هى مبدا الاثار الخارجية ولو سلم عدم التحصل فى الخارج وعدم اتصافه بذلك فلا نسلم عدم اتصافه بعدم المصلحة والمفسدة ان يتصف عدم المامور به بعدم مصلحة موجودة فى فعله وعدم المنهى عنه بعدم مفسدة موجودة فى فعله وهذا كاف فى تعلق النهى بالاول والامر بالثانى ولا حاجة فى ذلك الى اتصاف الاول بالقبح والمفسدة والثانى بالحسن والمصلحة ومنها ما ذكره الفاضل السبزوارى ايضا بقوله فى جعل الاضداد مانعا من حصول الحرام نظر اذ لو كان كذلك كان المانعية من الطرفين لاستواء النسبة فاذا كان الصلوة مثلا مانعة من الزنا كان الزنا صالحا للمانعية ايضا منها وح كان الزنا موقوفا على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا والحال ان عدم الزنا علة لوجود الصلوة لان رفع مانع الشئ من علل وجوده فيلزم ان يكون العلية من الطرفين هف انتهى واجيب عنه اولا بان هذا لا يصح ان يكون ايرادا على الباغنوى بل لو صح كان جوابا اخر عن الاستدلال وثانيا انه ان اراد بقوله فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا انه يتوقف عليه ولا يحصل بدونه فهو باطل لان عدم الشئ انما يحصل بعدم علته التامة فوجود الزنا اذا كان علته التامة مجموعا يكون احد اجزائه عدم المانع الذى هو الصلوة مثلا انما يحصل بعدم ذلك المجموع وعدم

المركب انما يحصل بعدم احد اجزائه ولا يتوقف على خصوص عدم عدم المانع اى وجود الصلوة وان اراد به انه اذا فرض ان جميع اجزاء العلة التامة للزنا حاصل سوى عدم الصلوة فح عدم الزنا موقوف على وجود الصلوة فيلزم الدور ففيه انه يجوز ان يكون هذا الفرض محالا او امتناع صلاحية علية الشئ لعلته على تقدير محال م ومنها انه سلم الباغنوى فى هذا التحقيق توقف ترك الحرام فى صورة وجود شرائط فعله على فعل اضداد الحرام ولا ريب فى توقف فعل ضد الحرام على تركه فان ضد الشئ مانع لوجود ذلك الشئ فيتوقف على عدم الضد بناء على ان وجود الشئ موقوف على عدم مانعه فيلزم الدور واجيب عنه اولا بجواز ان يكون الفرض المذكور محالا او امتناع صلاحية الشئ لعلية علته على تقدير محال م وثانيا بجواز ان يقال المانع اذا كان موجودا ضده مما يتوقف عليه وجود الشئ واما اذا كان معدوما فلا نظير ما قال المحقق الدوانى ان عند امكان اتصاف شئ بالمانعية يكون عدم المانع موقوفا عليه واما اذا لم يمكن اتصاف شئ بالمانعية فلا يكون ح عدم المانع موقوفا عليه وثالثا بما يتكلف فى العبارة ويقال ان مراده ان ترك الحرام فى وقت موقوف فى بعض الصور على فعل ضده فى الوقت السابق عليه وفعل الضد فى الوقت السابق موقوف على ترك الضد فى ذلك الوقت السابق فلا يلزم الدور ح بيانه انا نفرض ان فى وقت مثلا وجد الشوق الى الزنا لكن لم يصل الى حد الاجماع مع عدم الزنا حاصل لعدم الاجماع الذى هو جزء علته التامة من دون توقف على وجود المانع ويكن فى هذه الصورة ان يعلم انه اذا لم يشتغل بالصلوة مثلا يقوى ذلك الشوق ويصل الى حد الاجماع ويحصل الزنا فى الزمان اللاحق فيشتغل بالصلوة فى الوقت السابق لان الاشتغال ممكن اذ المفروض ان عدم مانعه متحقق بناء على عدم الاجماع وبعد الاشتغال بالصلوة يفتر الشوق ولم يصل الى حد الاجماع فيتحقق عدم الزنا فى الزمان اللاحق ايضا بناء على عدم شرطه لا وجود مانعه الخامس ما ذكره صاحب المعالم فقال والتحقيق فى رده من انه مع وجود

الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال ما هي من لوازم الوجود حيث نقول
بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو
المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال
على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعل فمن يقول بوجوب ما لا
يتم الواجب الا به مطلقا يلزمه الوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا
يقول به فهو في سعة من هذا وغيره وهذا التقرير من الجواب قريب مما ذكره الباغنوي بل هو
مع زيادة ولا اعتراضات الموردة هناك واجوبتها ايضا هنا قال الفاضل الشيرواني
في تعليقه المسام اقول يرد انه لو قلنا بعدم بقاء الاكوان ومن البين ان الكون لازم للجسم
لا ينفك عنه لزم تجدد الاكوان حسب تعدد الانات وكل تجدد يحتاج الى المؤثر اتفاقا
بلا كلام فيه فللمكلف في كل ان تاثير جديد وان لم يفعل بتجدد الاكوان وان قلنا باحتياج
الباقي الى المؤثر فسواء تجدد الكون او استمر يحتاج الى تاثير مستمر فللمكلف في كل ان تاثير
فالواو في المقام الاول بمعنى كلمة او ولكفاية كل من الامرين في المطلوب وفي قوله وان قلنا با
لبقاء والاستغناء الخ وفيه نظر لان الكلام فيما يصح وصفه بالاباحة هل يخلو المكلف عنه
ام لا ومن البين ان الكون الباقي وان لم يتحقق التاثير فيه يوصف بالاباحة الا ترى ان الساكن
في المكان المغصوب سكونا مستمرا يوصف بفعل الحرام عند القائل باستغناء الباقي عن
المؤثر حول ان عقابه يزيد بزيادة استمرار السكون فيتصف بالاباحة ايضا ثم لو لم يتصل
ببقاء الفعل اباحة وحرمة عند القائل بالاستغناء لكان لما ذكره وجه في الجملة وليس
الامر كذلك على ان وجوب اسناد الكون الى محله ممنوع لجواز ان يستند الحركة والسكون في الجسم
الى غير ذلك الجسم المتحرك وكذا الامر في الاجتماع والافتراق فعلى هذا لو قلنا بتجدد الاكوان
او احتياجه مع بقائه الى المؤثر لم يلزم ان يكون المؤثر هو هذا الجسم الذي هو محل الكون
فيمكن خلوه عن كل فعل في هذه الصورة ايضا السادس ما ذكره الفاضل البزواري على ما حكاه

جمال العلماء من انه اذا حصل ترك الحرام بارتكاب فعل ما بحيث صار ذلك الحرام ممتنع
الصدور عن المكلف في الزمان الثاني ففي الزمان الثاني لا يكون مكلفا بالترك لان التكليف
فرع القدرة فلا يجب عليه فعل ما لاجل الترك المذكور بل كل ما صدر عنه كان متصفا
بالاباحة وكذلك صدور الحرام عن بعض الجوارح قد يكون ممتنعا في بعض الاوقات
بناء على انتفاء شرائط التمكن وح لا يكون مكلفا بالترك كما بينا فكل فعل صدر
عنه في ذلك الوقت كان متصفا بالاباحة فلا يلزم انتفاء المباح رأسا انتهى وفيه اولا
ان وجوب الترك بهذا المعنى لا ينافي تعلق التكليف به كيف ولو صح ذلك لزم ان لا يصح
التكليف بشيء اصلا اذ قد تقرر في مقره ان كلا من طرفي الممكن لا يتحقق ما لم يصل الى حد
الوجوب في الواقع وهو يقول انه اذا كان واجبا لا يصح التكليف به فيلزم ما ذكرنا اللهم
الا ان يفرق بين ما اذا كان واجبا مع قطع النظر عن فعل المكلف كما ذكره اخيرا او بسبب
فعله لكن في زمان سابق على زمان فعل الواجب كما ذكره اولا وبين ما اذا كان
واجبا بسبب من المكلف في زمان فعل الواجب فيجوز التكليف بالواجب في الثالث
دون الاولين وح يندفع ما ذكر كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره هذا الفاضل فيما نقلنا
عنه عند الاعتراض الثالث على جواب الباغنوي من ان التكليف بترك الزنا لا يصح
تعلقه بترك الزنا لا يصح بل انما يتعلق في الحقيقة بفعل ضده يقتضي ان يصح التكليف
المذكور حال عدم القدرة على الزنا ايضا اذا كان متمكنا من فعل الضد لان هذا
التكليف في الحقيقة انما هو بفعل الضد على ما ذكره وهو متعلق ولا مدخل للقدرة
على شيء في التكليف بشيء اخر وهذا ظاهر فينهدم بنيان ما ذكره فاذا قال ان التكليف
بفعل الضد في الحقيقة انما هو لاجل ترك الضد فاذا كان ترك الضد واجبا فلا
وجه للتكليف فقد اعترف بان الترك ايضا يصير منشأ الحكم ومناط الغرض فيبطل
به ما نقلنا عنه سابقا ومن هذا يظهر ايراد اخر على ما نقلنا عنه سابقا واذ قد تمهدت

المقدمات فينبغي الشروع في المقصود وفيه ابحاث البحث الاول في تحرير الخلاف في المقام
فقال العضدي قد اختلف في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وليس الكلام في هذين
المفهومين لتغايرهما بالاختلاف الاضافة قطعا ولا في اللفظ انما النزاع في ان الشيء المعين
اذا امر به فهل ذلك نهي عن الشيء المعين المضاد له اولا فاذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة
ان يقول لا تسكن فاختيار الامام والغزالي انه ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا
ايضا وهو المختار وقال القاضي ومتابعوه اولا انه نفس النهي عن الضد وقال اخرا انه يتضمنه
ثم اقتصر قوم على هذا ونراد القاضي ومتابعوه عليه فقالوا والنهي كذلك في الوجهين فقالوا
او لا النهي عن الشيء نفس الامر بضده واخرا انه يتضمنه ثم القائلون بان الامر بالشيء
نهي عن الضد على الوجهين منهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعله نهيا عن
الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون
الندب قال التفتازاني قوله لاختلاف الاضافة فان الامر مضاف الى الشيء والنهي الى
ضده ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما النزاع في الاوامر
الجزئية المعينة ولهذا قيد الشيء بالمعين ليدل على ان الكلام في الجزئيات بمعنى ان
ما يصدق عليه انه امر بشيء هل يصدق عليه انه نهي عن ضده او مستلزم له بطريق التضمن
او الالتزام قال الشارح العلامة معنى قولهم الامر بالشيء بعينه نهي عن ضده انه نفس النهي
وقولهم بعينه عائد الى الامر لا الى الشيء على ما توهم المتوهم وصرح بجعله صفة الشيء ولا
يظهر له فائدة وكانه احتراز عن مثل افعل شيئا فانه لا ضد لهذا المطلوب اولانه ليس
نهيا عن ضده ان كان لان كل ما يلابسه يكون شيئا وقيل فائدته الاحتراز عن الامر
بالضدين على سبيل البدل فانه ليس نهيا عن ضده وقيل انما لم يجعل قولهم بعينه
عائدا الى الامر لظهور ان ليس الامر نفس النهي بل المعنى انهما حصلا بجعل واحد كما في
قولهم الامر بالشيء امر بمقدمته اي جعلاهما بجعل واحد اي لم يجعل كل منهما بامر على حدة

وكان في قول الشارح بل هو في المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن اشارة الى هذا المعنى قوله
ولا يتضمنه اي لا يدل عليه ولا يستلزمه قوله نفس النهي عن ضده هم قائلون بالكلام النفسي
فيعنون ان طلب الفعل هو بعينه طلب الكف عن اضداده وقال الباغنوي قوله انما
النزاع في ان الشيء المعين جعل ضمير بعينه في قولهم عند تحرير المسئلة الامر بالشيء بعينه
نهي عن ضده راجعا الى الشيء لا الى الامر على ما هو الظاهر وذلك لوجهين احدهما
انه للاشارة الى ان ليس الامر نفسه هو النهي بل المعنى انهما حصلا بجعل واحد كما في قولهم
الامر بالشيء امر بمقدمته اي جعلاهما واحد لم يجعل كل واحد منهما بامر على حدة وكان
في قول الشارح هل هو في المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن اشارة الى هذا المعنى حيث
زاد لفظ المثابة واقول فيه فائدة اخرى وهي الاشارة الى ان من قال ان الامر بالشيء
هو النهي عن ضده ليس المراد ان الامر بالشيء المعين هو النهي عن خصوصية الضد حتى
يكون خصوصية الضد المعين ملحوظا للامر بل بان يلاحظ الاضداد الجزئية اذا كانت
متعددة او الضد الواحد المعين اذا كان واحدا كما في هذا المثال بعنوان انه ضد المامور
به ويطلب الكف عنه فالامر بالحركة هو النهي عن فعل ما يضادها ولما كان ما يضاد
الحركة هو السكون فهو بمثابة ان يقول لا تسكن وثانيهما التنبيه على ان تعيين الامر
والنهي باعتبار المتعلق وهو الشيء المامور به والمنهي عنه قوله ولا يتضمنه اي لا يستلزمه
وفيه ان التضمن قد يطلق على ما يتناول الدلالة الالتزامية في بحث التواتر با
المعنى ويؤيده ما وجد في عبارة الاحكام من لفظ الاستلزام وما وقع في بعض نسخ المتن
من لفظ الاقتضاء وسيصرح به الشارح عند تقرير دليل من قال بالتضمن قوله وقال
القاضي ومتابعوه اه اقول لا يخفى بعد ما نقلنا ان المراد من كون الامر هو النهي ليس
انه نفسه لانه ظاهر الفساد لم يقل به عاقل فضلا عن الفضلاء بل المراد انهما حصلا
بجعل واحد ان هذا المذهب يرجع الى القول بان الامر بالشيء المعين يتضمن وسلم

النهي عن ضده اذ من قال بالتضمن والاستلزام لا يقول ان النهي اللازم مجعول بجعل
اخاذ المفروض انه لم يرد نهي صريح عن الشارع بذلك نعم يرجع العينية الى التضمن و
بالعكس وعند هذا نقول ما قال الفاضل واتباعه اولا بيانه وتفسيره ما قاله ثانيا
لا انه رجع عن القول الاول الى القول الثاني هكذا ينبغي تحقيق ذلك انتهى وفيه مع
بعد اتحاد ما قالوه اولا مع ما قالوه ثانيا ان دليل العينية ينادي بالمغايرة بينها وبين
التضمن وقال في المعالم الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص
لا لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه
وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد
به الترك وهذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب
كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام
بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد
منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف
فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا
نظر لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام
نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء
في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام
بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن
ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته
لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد
الخاص انتهى انما قيد بقوله على وجه الايجاب لان احدا لم يفرق بين الايجاب والندب
بثبوت الحكم في الندب وانتفائه في الايجاب وان عكس بعضهم الامر وانما لم يطلق

الامر تنصيصا على المطلوب لان التخصيص والتقييد في العام والمطلق شايع فلعل متوهما يتوهم
ان الامر المطلق مخصوص بالامر الندبي كما هو راي بعضهم من تعكيس الامر وانما لم يفصل بين الامرين
معا بان يقول سواء كان على وجه الايجاب او الندب وما للاختصار وسلوكا للطريقة البرهانية
ثم مراده باللفظ هو الدلالة باقسامها الثلث بان يكون في ضمن الدلالة الالتزامية كون
النهي معقولا من مدلول الامر ولا نعلم انه باللزوم البين بالمعنى الاخص سواء كان اللزوم عقليا
او عرفيا كما هو راي اصحاب الادب واما ما يكون اللزوم بين المعنيين بديهيا يكفي فيه تصور
الطرفين فداخل في المعنوي كما كان اللزوم فيه نظريا يحتاج الى التكميل ذكره الفاضل
الشيرواني واعترض سلطان العلماء على قوله لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه
الخ بانهم عند تحرير محل النزاع نقلوا عن اكثر العلماء الاعلام كالسيد المرتضى والغزالي وامام الحرمين
وامثالهم القول بنفي الدلالة اصلا وهذا غير موجه في الضد بمعنى الترك اصلا فيصح خلافا آخر
في هذا المعنى لا ينفع في شيء فتامل واجاب عنه الفاضل الشيرواني بان هذا الكلام من صاحب
المعالم صريح في ان ههنا خلافين احدهما من حيث اثبات ان الامر بالشيء لا ينفك النهي عن ضده
عنه ونفيه وثانيهما من جهة عينية الثاني للاول او جزئيته له او لزومه فلعل النزاع وقع فيه باعتبار
المعنى الثاني وانه لم يقع باعتبار المعنى الاول لان النزاع لم يقع الا فيه حتى يتوجه ان ما نقل عن
العلماء الاعلام كالسيد المرتضى قدس روحه والغزالي وامام الحرمين وامثالهم من القول بنفي
الدلالة اصلا لا يتاتى في الضد بمعنى الترك فلا يكون هذا محل النزاع لبعد عدم اطلاعهم
على محل النزاع هذا كلامه ثم انه يمكن توجيه الخلاف في الضد العام بنحو آخر غير ما ذكره في
المعالم من دون ان يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وبيانه ان يقال ان النزاع انما هو
في الدلالة اللفظية المنقسمة الى الاقسام الثلثة المعروفة ونحن نقول ان مرادنا في الدلالة في الضد
العام انما هو نفي الدلالة اللفظية وهذا لا ينافي مصيره الى لزوم النهي عن الضد العام للامر بالشيء
لزوما بينا بالمعنى الاعم او لزوما غير بين لئلا يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا

على ان المعتبر في الدلالة الالتزامية كون اللازم بينا بالمعنى الاخص كما هو المستفاد من كلامهم
فقد تبين عدم المنافاة بين عدم الدلالة وبين ثبوت الوجوب وانه لا يلزم من نفيها
خروج الواجب عن كونه واجبا ويؤيد التوجيه المذكور ان مذهب جمع من الاعلام ان النهي
عن الضد العام لازم للامر بالشيء لزوما بينا بالمعنى الاعم ولا يخفى ان هذا التوجيه انما يتاتى
لو لم يكن النزاع في مطلق اللزوم او في غير البين بالمعنى الاخص دون ما اذا كان النزاع
فيه كما يظهر من الباغنوي حيث قال قد عرفت ما هو التحقيق وهو ان من قال بان الامر
بالشيء يقتضي النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر تعقله وتصوره
بل المراد باللزوم العقلي ما يقابل الشرعي بمعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع والحاصل
انه اذا امر الامر بفعل فبمجرد ذلك الامر يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل
فالنهي بالضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو
خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر قال
في المعالم بعد نقل هذا الكلام وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى
في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم
باعتبار الدلالة اللفظية فحمله على الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل هو بين البطلان
ثم انه بقي هنا قولان الاول عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص اصلا لا لفظا ولا معنى
واقتضائه النهي عن الضد العام بنحو اللزوم البين بالمعنى الاعم الثاني اقتضاؤه النهي عن الضد العام
وتعلق الامر بالضد الخاص واختاره شيخنا البهائي في الزبدة فقال بعد ذكر ادلة الطرفين والقدح
فيها ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فبطل لكان اقرب قال الشارح الجواد
في شرحها على ما حكي عنه قد عرفت ما في استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده فلو ابدل النهي
عن الضد بعدم الامر رجع الكلام الى ان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده ثم المطلوب
وهو بطلان الضد الخاص لان محصله فرع تعلق الامر به وتعلق الامر بالضدين محال لاستلزامه

تكليف ما لا يطاق فالامر باحدهما يستلزم عدم الامر بالاخر وح يبطل الضد لو اتى به في حالة
الامر بذلك الشيء لانه اتيان بما لم يؤمر به فلا يكون مجزيا للذمة ولا مسقطا للتكليف اذ الامر بذلك الشيء
يستلزم الاجزاء هذا وجه ما ذكره المص وفيه نظر لظهور ان الكلام في الضد الخاص بما مر من
استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده العام مما لا ريب فيه والظاهر ان القائل بان الامر بالشيء
لا يستلزم النهي عن ضده الخاص يجوز تحقق ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم
الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به ليتم حكمه بالصحة وعلى هذا فلا وجه لا دريته ما
ذكره على انه لا مانع من كون الضدين واجبين واحدهما يجب تقديمه على الاخر اذ لا
امتناع في ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا من الامرين مع تضييق احدهما وتوسيع
الاخر ويجب ح ان يقدم احدهما وهو المضيق ويؤخر الموسع لان وقته موسع فاين التكليف
بما لا يطاق نعم يتم ذلك في المضيقين فان قيل وجوب الموسع في وقت المضيق يوجب
التكليف مع ثبوت الامر به كما هو المفروض اذ المفروض استمرار وجوبه في جميع الاوقات ومن
جملتها وقت المضيق يوجب التكليف بما لا يطاق ولا ينفع كون احدهما موسعا لان
توسعة وقته لا تفيد مع وجوبه في وقت المضيق نعم لو وجب بعد ما يجب في وقته لتم الكلام
لكنه غير ما نحن فيه قلنا ليس معنى وجوبه في وقت المضيق انه يجب عليه الاتيان به مع المضيق
في ذلك الوقت بل معناه انه لو اوقعه دون المضيق خرج عن عهدة التكليف به ولا شك
ان هذا قول من يذهب الى ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص فان المامور
به حتى الادي المضيق لو اوقع الصلوة في هذا الوقت كان مجزيا عنه وليس ذلك الا
لتعلق الامر لا يقال فعل الضد متوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور
به كما تسابقا وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف
واجبا ايضا باعتبار توقف الواجب الموسع عليه باعتبار وتوقف الواجب الموسع عليه اذ لا
يتصور وقوعه بدونه وح فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو باطل قطعا

لانا نقول وجوب مقدمة الواجب ليس على حدّ غيرها من الواجبات فان المقصود منها التوصل
الى فعل الواجب فهي وسيلة وموصلة اليه ومن ثم لو قطع الحاج المسافة او بعضها على وجه
منهي عنه حصل له الامتثال وخرج عن العهدة من غير وجوب اعادة السعي بوجه سائغ وهذا
يدل على ما قلناه والظاهر انه بالاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب
لفوات الغرض منه فلا اجتماع انتهى ولا يخفى ان مصير القائل في الاقتضاء الى صحة الضد وعدم
تسليمه اقتضاء عدم الامر بالضد لا يكون ايرادا على القول المذكور كما هو واضح ثم لا يخفى ان ذلك
ليس مضى وجوابه من الصراحة في نفي الوجوب المنافي للمطلوب والقول بل لو اوقعه مع المضيق
خرج عن عهدة التكليف به والصواب ان يقال ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر
الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل باي جزء منه امتثل
ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من اناته وهذا نظير جواز اجتماع الامر والنهي في
الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع
مطلق الصلوة في خصوص الدار المغصوبة قال بعض السادة بعد نقل كلام الفاضل الجواد ما افاده
في رد ما ازهره المعترض من اجتماع الوجوب والحرمة كانه استفاده من المعالم وفيه ان سقوط
الوجوب لا ينفع لدفع الشبهة اذ يلزم اجتماع الوجوب والحرمة قبل فعل المقدمة وحين فعلها
وان سقط بعد فعلها بل الجواب الحاسم احد امور الاول منع كون مقدمة الواجب واجبا الا
اذا كان سببا كما فصله في المعالم الثاني منع كون ملزوم الحرام محرما وان ادعاه صاحب المعالم كيف
ولو كان كذلك لزم وجوب المقدمة مطلقا مع انه غير قائل به بناء على ان ترك الواجب حرام وترك
اي مقدمة من مقدماته علة وسبب لتركه وان كان فعلها شرطا غير سبب لان عدم كل جزء
من اجزاء العلة التامة علة تامة لعدم المعلول واذا كان ترك المقدمة حراما كان فعلها
واجبا الا انه لا يقول بوجوب مطلق المقدمة وعلى هذا نقول ان الصارف عن فعل المامور
به وان كان علة وسببا للترك كما انه شرط لفعل ضده لكنا لا نقول بحرمته الثالث منع استحالة

اجتماع

اجتماع الحرمة مع الوجوب التبعي بل المستحيل اجتماعه مع الوجوب الاصلي الرابع منع الاتحاد
اذا اختلف الموضوع بجهتين مختلفتين لان كون المامور به واجبا معينا في ذلك الوقت
يقتضي تحريم الصارف عن المامور به من حيث وقوعه في ذلك الوقت اي تحريم ايقاعه في ذلك
الوقت لا تحريم ماهيته وذاته من حيث هي ووجوب الضد موسعا انما يقتضي وجوب
ماهية ذلك الصارف الذي هو مقدمة ذلك الواجب الموسع لتوسع ما يتوقف عليه
فيتعلق الوجوب بماهية الصارف من حيث هي بلا ملاحظة خصوصية الزمان معه ويتعلق
الحرمة بخصوصية ايقاعه في الزمان المخصوص فلا يتواردان على موضوع واحد ولا فساد
فيه انتهى كلامه رفع مقامه ويظهر مما ذكرناه في توجيه كلام صاحب المعالم في المقدمة الثانية
ما يندفع به قوله وفيه ان سقوط الوجوب لا ينفع لدفع الشبهة اه كما لا يخفى ويرد على
الوجه الثالث المذكور للحسم ان الدليل على امتناع اجتماع الوجوب والحرمة يدل على امتناع
اجتماع الوجوب التبعي والحرمة ايضا كما لا يخفى على ان كلام المعالم وشرح الجواد ايضا يحتمل
لهذا الوجه فعلى تقدير تسليم وجاهته لجال عليه كلاهما واذ قد عرفت النزاع في المقام
فالحري ان يذكر محل النزاع وثمرته قبل التعرض لحجج الاقوال فنقول ان محل النزاع انما هو
الامر بالشيء مضيقا كما صرح به جماعة قال الشهيد الثاني في التمهيد ويشترط في كونه نهيا
عن ضده ان يكون مضيقا كما نقله جماعة وان اطلقه اخرون لانه لا بد ان ينهى عن
الترك المنهي عنه حين ورود النهي ولا يتصور الانتهاء عن ترك الا مع الاتيان بالمامور
به فاستحال النهي مع كونه موسعا انتهى وحاصله انه يجب الانتهاء عن الترك في الواجب الموسع
حين كون الترك منهيا عنه والانتهاء لا يتحقق بدون فعل المامور به ويلزم من هذا
فعل المامور به في كل جزء من الزمان الموسع فيجب فعل المامور به والا لم يتحقق الانتهاء اللازم
من جهة النهي هف وحيث يلزم من اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد في الموسع خلاف الفرض
كان لا اقتضاء عالا ونقتصر في بيان ثمرة النزاع على ما ذكره في التمهيد فقال الامر بالشيء

هل هو نهي عن ضده مطلقا او ضده العام او ليس بدال عليه اصلا اقوال اوسطها
وسطها ثم قال بعد كلام اذا علمت ذلك فيظهر فائدة الخلاف في مواضع منها اذا قال لامرأته
ان خالفت امري فانت على كظهر امي عندنا او طالق عند مجوز تعليقه على الشرط من العامة
ثم قال لها لا تكلمي زيدا فكلمته لم يقع ما علقه لانها خالفت نهيه لا امره وقال القرافي اهل
العرف يعدونه مخالفا للامر ولو قال ان خالفت نهيي فانت على كظهر امي ثم قال لها قومي فقعدت
بني الحكم على ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده ام لا فذهب بعض من جعله نهيا الى وقوع
الظهار والاظهر المنع مطلقا اذ لا يقال في العرف لمن قال قم انه نهي ومنها لو ترك المصلي
اداء الدين مع المطالبة به واشتغل بالصلوة مع سعة وقتها فان قلنا ان الامر بالاداء
نهي عن ضده مطلقا لم يصح صلوته الى ان يضيق الوقت للنهي عنها المقتضي للفساد وان منعناه
مطلقا او خصصناه بالنهي عن الضد العام صحت ومنها لو سلم على المصلي من يجب الرد
عليه وترك الرد للتشاغل باتمام الصلوة فهل يبطل الصلوة ام لا يبني على الاقوال
فعلى الاول يبطل للنهي عن الفعل الواقع في وقت يمكنه الرد فيه المقتضي للفساد في العبادة
لان النهي يرجع الى جزئها وعلى الاخيرين لا يبطل وان اثم وربما فرق بعضهم بين ما لو ترك المصلي الشاغل
زمن الرد وعدمه فابطل الصلوة بالثاني دون الاول وهو مبني على الاول ويزيد فسادا ان الرد
وان كان فوريا لكنه لا يسقط وجوبه بالاخلال بالفورية فيجيء الكلام في الفعل الواقع بعد زمن يمكنه
الرد فيه انتهى يريد بقوله يزيد فسادا اه ان هذا التفريق مع بنائه على الاول وهو فاسد فاسد
من وجه اخر اشار اليه بقوله المتقدم اليه الاشارة واذ قد عرفت هذا فينبغي الرجوع في الاول فنقول
ان حجة النافين ما اشار اليه العضدي بقوله لنا لو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده او متضمنا
له لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه واللازم منتف اما الملازمة فلان الكف عن الضد
هو مطلوب النهي ويمتنع ان يكون المتكلم طالبا لامر لا يشعر به فيكون الكف عن الضد متعقلا
له وما ذلك الا بتعقل مفرديه وهما الضد والكف عنه واما انتفاء اللازم فلانا نقطع بطلب

القول

بلغ قباله

حصول

حصول الفعل مع الذهول عن الضد والكف عنه انتهى واعترض على الدليل بوجهين
الاول ما اشار اليه العضدي بقوله واعترض عليه بان المراد بالضد هنا هو الضد
العام لا الاضداد الجزئية والذي يذهل عنه هو الاضداد الجزئية واما الضد العام
فتعقله حاصل لان المامور لو كان على الفعل ومتلبسا به لم يطلب الامر منه لانه طلب
الحاصل فاذا انما يطلبه اذا علم انه متلبس بضده لا به وانه يستلزم تعقل ضده وقد اشار
الحاجبي بقوله الجواب انما يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمتنع الالتباس به في الحال
فيطلب منه ان يوجده في ثاني الحال كما يوجده في الحال ولو سلم فالكف واضح يعلم بالمشاهدة
ولا حاجة في العلم به الى العلم بفعل الضد انما يلزم النهي عن الكف وذلك واضح ولا نزاع
لنا فيه فلا يصلح موردا للنزاع والاحتجاج انتهى ويرد على الاعتراض مضافا الى ما ذكره
ان الدليل الذي ذكره المعترض للزوم تعقل الضد العام يجري ايضا في الضد الخاص
في صورة ورود الامر حين الاشتغال به مطلقا ان قلنا بعدم جواز الخلو عن الاضداد
الثاني ما ذكره الباغنوي في تعليقته فقال قوله اما الملازمة فلان الكف عن الضد هو
مطلوب النهي اقول فيه نظر لان هذا انما يلزم اذا كان مطلوبا بالذات وقصدا اما اذا
كان مطلوبا تبعا لا قصدا فلا يلزم الا الشعور بما هو ملزومه ومتضمنه وهذا كما ان
ايجاب الفعل ايجاب للمقدمة مع ان الامر قد لا يتصور المقدمة حين الامر ولم يكن له شعور بها
على ما تراه لكن كان مامورا بها بهذا الامر وقد عرفت ما نقل عن العلامة انه لا يلزم من
كون المقدمة مامورا بها ومطلوبا كونها مشعورا بها للامر حين الامر انما يلزم في كون الشيء
مامورا به شعور الامر به في المامور به اصالة لا مطلقا ثم قال اقول والتحقيق المقام ان يقال
لا شك ان الامر بفعل معين قد لا يتصور حين الامر كف المامور عن ضده لا خاصا
بان يتصور ضدا معينا او اضدادا معينة بخصوصياتها ولا عاما بان يتصور الاضداد
المعينة لا بخصوصياتها بل بعنوان كونها اضدادا للشيء المعين الذي كان مامورا به وباه

بلغ قباله

يتصور الكف عن المأمور به اذ ضد الضد العام بكل منهما وذلك وجداني اذ ظاهر ان من
امر عبده بفعل معين لا يجب ان يتصور حين الامر اضداد ذلك الفعل المعين
بخصوصياتها وذلك ظاهر وكذا لم يحصل في ذهنه مفهوم لفظ الضد ولا مفهوم لفظ
الكف على ما لا يخفى على من راجع وجدانه بعد سلامة الفطرة وعند هذا ظهر ان ما
وقع في كلام بعضهم من الفرق بين الضد الخاص والضد العام ليس على ما ينبغي اذ
كما لم يلزم حين الامر تصور الضد الخاص لم يلزم تصور الضد العام بشيء من المعنيين
ثم الحكم في الخاص اظهر ولهذا توهم هؤلاء الفرق وزعموا ان الامر بالشيء يستلزم النهي
عن الضد العام للزوم تصوره دون الخاص وح نقول الوجوب والحرمة من اقسام
الخطاب والخطاب توجيه الكلام الى الغير للافهام على ما مر ولا شك ان الخطاب
الصريح اذا وقع من احد لا بد له من ان يتصوره ويتصور ما يتعلق به كالمأمور به
والمنهي عنه ولكن اذا اريد بالخطاب ما يتناول الخطاب الصريح والخطاب الضمني
بعبارة اخرى الخطاب بالاصالة والخطاب بالتبع ح لا يلزم للمخاطب الشعور به ولهذا
كثيرا ما يلزم من الكلام شيء لم يكن مقصودا للمتكلم ولم يكن له شعور بها ويجيء في بحث
المفهوم والمنطوق ان منطوق الكلام ان لم يكن مقصودا للمتكلم ويسمى ذلك دلالة اشارة
وضرب له امثلة منها قوله عم في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان
دينهن قال تمكث احدهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها اذ لبه على ان
اكثر الحيض خمس عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن
لزم ومنها قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين فلزم منهما
ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الايتين الى غير ذلك من
الامثلة ولا شك ان مثل هذا الحكم المستنبط بهذا الطريق كان حكما وخطابا مع
ان الحاكم لم يتصوره فان قلت ذلك لا يتصور في اوامره تعالى قلت ليس النزاع في خصوصية

المادة وما كان بالنظر الى ما هو خارج عن مفهوم اللفظ بل النزاع في ان مقتضى صيغة
الامر ماذا وقد مر ذلك في بحث المقدمة وكذا في ان الامر لا يدل على الفور على ما نقلنا من العلامة
نعم ان ما لزم من الخطاب الصريح وان لم يلزم بمقتضى الصيغة تصور المخاطب له كان حكما وخطابا
ثم لم يكن خطابا صريحا وايضا لا غرض يتعلق للفقيه الا بان ضد المأمور به حرام ام لا واما
انه حرام بمعنى كونه منهيا عنه صريحا او اصالة فلا يتعلق به غرض الفقيه وذلك ظاهر واذا
كان كذلك علم ان المحرر ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده اي عن جميع ما ينافيه بمعنى انه
يلزم ذلك من كلام الامر وان لم يكن مشعورا به وانه لا مدخل في ذلك لكون الضد المنفي
عنه خاصا او عاما اذ ذلك انما يكون مؤثرا اذا كان الامر متصورا له وهو ظاهر وكذا
ما هو مقدمة الواجب واجب بايجاب ما هو مقدمة له بهذا الطريق بعينه ويجيء في
تقريب دليل من قال بالتضمن ان مدار المسئلتين على مأخذ واحد وهو ان المراد انه
يلزم ذلك من الخطاب وان لم يكن متصورا للامر ومن قال بان الامر بالشيء لا يستلزم
النهي عن الضد وان مقدمة الواجب ليست بواجبة كانه نظر الى ان الخطاب وما يتعلق
به لا بد ان يتصوره المخاطب بناء على حمل الخطاب على ما هو الصريح ولما لم يكن متصورا حكموا
بان الامر ليس يستلزم النهي والمقدمة ليست واجبة بايجاب الواجب بالاصالة على ما يتأدى
عليه دليلهم فهؤلاء ان نازعوا في تسمية مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح
بالخطاب فليس نزاعا معتدا به ومع ذلك فقد عرفت ان بعض اقسام المنطوق كذلك وان
نازعوا في لزوم ذلك الحكم من الخطاب الصادر من الامر فهو مكابرة صريحة على ما علمت وان
خصوا الكلام بالخطاب الصريح بمعنى ان الامر بالشيء ليس امرا صريحا بالمقدمة ولا يستلزم النهي
الصريح عن الضد فليس نزاعا لمن قال ان الامر بالشيء امر بالمقدمة وان الامر بالشيء نهي عن
ضده لما عرفت مقصودهم هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام والتكلان على التوفيق فتم كلامه في
ان الظاهر من الدليل ان النزاع في الدلالة اللفظية دون المعنوية اذ لا يلزم من نفي الشعور

والتعقل في المعنوية حجة الذاهب الى انه عين النهي عن الضد انه لو لم يكن نفسه لكان
اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما
ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف
الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة الى
تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز فان تساويا فيها فمتماثلان كسوادين وبياضين
والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما
اولا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة
ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد
وهما يجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها
ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع
السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي
عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يفيد انفعل هذا
وافعل ضده امرا متناقضا كما يفيد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف
بغير الممكن وانه محال هكذا ذكره في العالم وقريب منه ما ذكره العضد في امر زائد اي على
ذات الموصوف وحاصله انه لا يعتبر فيه اضافة الى غير الموصوف كالتحيز الثابت للجسم بالاضافة في
الى الحيز والحدوث الثابت لما سوى الله بالاضافة الى العدم قوله لم يجتمعا في محل واحد
قال العضد لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان او جاز
الامر بالشيء والنهي عن ضده وهو ضروري وقد اشتبه المراد من المحل الواحد فربما
يقال ان المراد به المكلف بالكسر الذي عبارة عن الامر والناهي ان جعل الامر والنهي
مصدرين مبنيين للفاعل والمكلف بالفتح الذي عبارة عن المأمور والمنهي ان
جعلا مبنيين للمفعول ويستفاد مما ذكره التفتازاني في شرح العضدي ومما ذكره

في العالم ايضا ان المراد الفعل وقد تنظر فيه الباغنوي بعد ذكر استفادة ذلك من
التفتازاني وفي العالم فيه نظر لان اتصاف الفعل بالنهي عن الضد يكون بالعرض وكان وصفا
له باعتبار المتعلق وليس الفعل محلا له حقيقة مثل حسن الغلام وما ذهب اليه في الوصف
بحال المتعلق في شرح التلخيص في تعريف الدلالة من ان الفهم وان كان صفة للسامع دون اللفظ
لكن فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ فيه نظر لان معنا انهما وانهما مقيدا بالمعنى والمركب منهما
كالاول لا شك انه صفة الفاهم وهو السامع ولا شك ان صفة الشيء اذا اخذ مقيدا باضافة الى
اخر بان كان التقييد داخلا فيها لم يصر بذلك صفة لموصوف اخر وكذا المركب وهو ظاهر نعم
يحصل منها صفة اللفظ هو كونه بحيث يفهم المعنى منه على ما حققه قدس سره الشريف في حاشية
عليه وكذا فيما نحن فيه يتحقق وصف اعتباري كان صفة للفعل حقيقة هو كون الفعل بحيث
نهي عن ضده لكنه ليس حقيقة النهي عن الضد والكلام فيه قوله ضرورة انه يتحقق في الحركة او قال
الفاضل الغير والاقول ظاهره انه جعل المحل الذي يجتمع فيه الضدان هو متعلق التكليف
كالحركة كما زعم بعضهم واورد عليه ان الامر والنهي ان كان مصدرا مبنيا للفاعل كان صفة
للامر والناهي وان كان مصدرا مبنيا للمفعول كان صفة للمكلف المأمور والمنهي لا للفعل
سيما في جانب النهي وانما يكون وصفا للفعل من باب الوصف بحال المتعلق ويمكن ان يقال
كان كون الضدين صفتين حقيقتين لشيء واحد مستحيل كذلك يستحيل كونه وصفا لشيء
واحد باعتبار متعلق ككون زيد اسود الغلام وابيضه مع اتحاد الغلام لكن فيه تعرض لغير المهم
واهمال للمهم لان اخذ الموصوف الغير الحقيقي وجعله صفة له غير مهم وبيان اتحاد الموصوف
الحقيقي الذي هو المتعلق فيما نحن فيه مهم مع انه متروك في كلامه ويمكن ان يوجه كلام المصنف بانه
ليس بيان اتحاد المتعلق الذي هو الحركة من حيث انه موصوف بل من حيث انه متعلق للامر والنهي
فان الامر والنهي عن الضد لو كان بينهما تضاد لكان ذلك التضاد مع اتحاد المتعلق لا للامر
النهي المطلق فالمراد من قوله في الحركة تحصيل شرط التضاد لا بيان الموصوف الواحد بل هذا البيان

مترتب اعتمادا على ظهور الامر وهما المكلف بالكسر او المكلف بالفتح كما اومانا اليه قوله اما لانه اما
نقيضا اذ هيئة افعل هذا او افعل ضده امرا منافضا وقد اعترض عليه انه لو جوزنا التكليف
بالمحال لم يكن في هذا التكليف محذور لانه لا تناقض لان طلب احد النقيضين لا ينافي طلب النقيض
الاخر لانه تكليف بالمحال الا ترى انه لو فرضنا وقوعه من غير حكيم عدل بل من جائر سفيه لم يكن
في ذلك خلف وكذا الخبر عن النقيضين انما التناقض فيه في الخبرية لا في نفس الخبر فجعل هذا وجها
اخر غير لزوم التكليف بالمحال غير وجيه لا يقال لعل مراده من تناقض الامرين بداهة قبحه
من يصلح لان يأمر مطلقا سواء كان حكيما عادلا ام لا بناء على ما اشتهر ان طلب المحال بعد العلم
بالاستحالة مستحيل الوقوع من العاقل مع قطع النظر عن انه ظلم وجور فيكون حاصل هذا الوجه بلا
امتناع صدور هذا التكليف من العاقل حكيما عادلا ام لا وحاصل الوجه الثاني امتناع صدوره
من الحكيم العادل بناء على استلزامه الظلم والجور المستحالين على العادل الحكيم لانا نجيب عنه
بعد ما ذكر التناقض على ما ذكر من التكلف بمنع امتناع صدور التكليف المذكور بداهة لجواز
كونه من قبيل التكاليف الابتلائية لا يطلب فيها الفعل والترك حقيقة بل العزم والتوطين
او التكاليف التي امتناع متعلقها من سوء اختيار المكلف ان قلنا بجوازها اللهم الا ان يقال
ان القسم الاول ليس تكليفا حقيقة وانما هو صورة التكليف والكلام في التكليف الحقيقي لا
الصوري وان القسم الثاني ممتنع واما الجواب عنه [الوجه الثالث] بان المتخيل انما هو قصد تحقق المحال من العاقل
لا مطلق طلبه الذي هو التكليف فان التكليف معنى اخر غير قصد التحصيل كيف وهم قد حكموا
بان احتمال الوقوع ضروري لقصد التحصيل مع انه غير ضروري للتكليف فالواجب هنا التحقق
شرط التكليف بحيث لا يصح من الحكيم العادل وهو مفقود فيما نحن فيه وهذا هو حاصل الوجه
الثاني ومنه ما اخذ الوجه الاول [ثانيا] ثالثا انا لو كان التكليف هو ارادة الايجاد وليس كذلك ففيه
انه كما يستحيل قصد تحقق المحال من العاقل يستحيل ايضا طلبه منه بالضرورة والفرق غير واضح بل
واضح العدم وكيف كان فقد اجيب عن هذه الحجة بما ذكره في المعالم من قوله والجواب ان كان المراد

بحتمل

بقولهم الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده الذي
هو نفس الفعل المأمور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المأمور به تركا لضده
وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحاصله ان الامر بالشيء
له عبارة اخرى كلا تجئه نحوات وابن اخت خالتك ومثله لا يليق ان يدون في الكتب
الاصلية وان كان المراد انه طلب للكف عن ضده منعنا ما ذكروا انه لازم الخلافين وهو
اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع
احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان
ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين
هذا كلامه وحاصل الشق الاخير انا لا نسلم وجوب امكان اجتماع احد الخلافين مع شيء من
اضداد الاخر فضلا عن جميعها ولئن سلمنا وجوب امكان اجتماعه مع شيء من الاضداد لكن
لا نسلم وجوب امكان اجتماعه مع جميع الاضداد لجواز ان يكون بعض الاضداد ضدا لهما
معا وهو كاف في المنع اذ لا يلزم وجوب امكان اجتماعه مع الامر بالضد بخصوصه بل يكفي
وجوب امكان اجتماعه مع واحد من اضداد النهي عن الضد كعدم النهي مثلا واعلم انه
اول البحث حجة عدم الدلالة على النهي عن الضد الخاص اصلا وحجة دلالته على النهي عن الضد
العام لفظا تضمنا ما اشار اليه في المعالم بقوله لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل
لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب
على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا
معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزؤه هو المنع من الترك ولا ريب في
مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي
او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص
فضلا عن النهي عنه وانا على انتفاء حجته بعد على ما ستعرفه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم

قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب
مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك
بالتضمن وذلك واضح قوله ما علم من ان ماهية الوجوب اه قال الفاضل الشيرواني قد يقال ان
تركب معنى الوجوب من هذين الامرين على تقدير تسليمه لا يستلزم تضمن الامر لهما فان الوجوب
حكم من احكام المأمور به وليس مفهومه عين مفهوم الامر بل الحق استلزام الامر بالشيء النهي
عن تركه لزوما بينا بالمعنى الاعم واقول يستفاد من كتب الاصول ان مفهوم الامر هو الطلب الجازم
من غير ملاحظة مفهوم الترك والمنع عنه لكن اشتهر عندهم ان الامر معناه الوجوب وكذا اشتهر
عندهم ان الامر معناه الوجوب وكذا اشتهر عندهم تركب الوجوب من الامرين المذكورين فلعل
المصنف بنى الكلام على ما هو المشهور تسامحا عنه واعراضا عن حقيقة الامر لعدم تعلق الغرض
بتحقيق الامر في ذلك وانتفاء الفائدة فيه كما ان ذلك المشهور مبني على المسامحة فكانه قال
يلزم الدلالة التضمنية بناء على المشهور وان التحقيق الى ان الحق هو الاستلزام انتهى كلامه
حجة القائل بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال
على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن قال في المعالم واعتمد بعضهم في اخذ المدعي
الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان
ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ لا خلاف
في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا لخرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا
احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع
المنع من الترك واين هو من ذاك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع
علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل
الاستلزام في مقابل من ادعى انه عين النهي لا على الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على
التقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع

كل

حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكرنا في هذا الجواب على الثاني قوله لجواز كون الاحتجاج
لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام اه قال الفاضل الشيرواني انت خبير بانه لو كان
المراد اثبات نفس الاقتضاء اي دلالة اللفظ عليه في الجملة ولو على سبيل الاستلزام كان
قوله فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض من تتمة المطلوب واما لو كان
المقصود محض بيان المغايرة فقد حصل بيانا كون المنع من الترك جزء للوجوب والباقي
لا يخلو عن نوع استدراك الا ان يقال لما كان النزاع في مدلول الامر ومغايرة الوجوب
للمنع من الترك انما ينفع في المطلوب من حيث انه مدلول الامر نبه على انه مدلول الامر
الذي وقع النزاع فيه كما ان الاحتياج اليه على التقدير الاول انما هو لذلك هذا كما يظهر
بالتأمل قوله فالتحقيق ان يردد بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول او يحتمل ان يريد بالاخبار
ارادة الضد العام او الخاص من النقيض ووجه تلقي الدليل بالقبول على احتمال ارادة
الضد العام مع كونه مرجوحا على تقدير كون المقصود اثبات اصل الاقتضاء انما
هو لزوم حمل كلام الاعلام على الوجه الصحيح مهما امكن وهنا ممكن بالحكم بان المقصود
اثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام ويحتمل ان يريد بهما احتمال ارادة اثبات
كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام او ارادة اثبات اصل الاقتضاء ووجه تلقي الدليل
بالقبول على هذا الاحتمال على الاطلاق مع كونه مرجوحا لو اريد من النقيض الضد الخاص
ما اشرنا اليه من لزوم حمل الكلام على المحمل الصحيح مهما امكن وهنا ممكن بالحكم بارادة [الضد]
العام من النقيض على ان حمل النقيض على الضد الخاص بعيد بخلاف حمله على الضد العام
كما لا يخفى ويبعد التوجيه الاول لهذه العبارة انه لو اريد منها ذلك للزم ان يكتفي بقوله
فالتحقيق ان يتلقى بالقبول على الاول من دون حاجة الى ضم قوله ان يردد بين الاحتمالين
اليه لوقوع [الترديد] الردة بينهما على هذا التوجيه من المجيب الا ان يقال انه ذكره استطرادا وتبعا
ولا الى ضمه قوله ويرد بما ذكرنا اه لوقوع الرد منه ويجاب ايضا ان المراد بما ذكرنا في هذا

الجواب بعض ما ذكرنا مع انه ظاهر في الكل لكون كلما للعموم وهذا بخلاف ما اوردناه من
العبارة التوجيه الثاني نيراد منه الكل ويحتاج بيان المراد الى ضميمة قوله ان يردد بين الاحتمالين
ملم ووقع الترديد بين ارادة اثبات الاقتضاء على سبيل الاستلزام وبين ارادة اثبات
اصل الاقتضاء في كلام المجيب الى ضميمة قوله ويرد بما ذكرناه لحصول التغيير في وضع الجواب فينبغي
التنبيه على تغيير الجواب على الشق الثاني كما لا يخفى هذا محصل ما ذكره الشريف في تعليقه للعالم
بادنى تغيير الثاني ما اشار اليه والى الجواب عنه العضدي بقوله ان الايجاب طلب فعل يذم على
تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هنا الا الكف عنه او فعل ضده
وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان فهو يستلزم النهي اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه
الجواب انه مبني على ان الذم بالترك من مفهوم الايجاب فلا ينفك عنه تعقلا
واما من يجوز الامر بالايجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالترك على البال
وان لزم في الواقع فلا يلزمه ذلك ولو سلم لا نسلم انه لا ذم الا على فعل بل يذم على
انه لم يفعل ما امر به وان سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف كما ان الامر
طلب فعل غير كف والذي يحقق توجيه هذا المنع انه لو لا ذلك وصح ذلك لكان لاذى لك
وجب تصور الكف عن الكف لكل امر بشيء وذلك باطل قطعا فان الامر بالشيء لا يخطر
الكف عن الكف ببال قال الفاضل الباغنوي قوله الجواب الجواب يعني ان النزاع انما هو
في امر الايجاب بهل يستلزم بحسب مفهومه النهي عن الضد لزوما عقليا لا بدليل من
خارج وح لا نسلم ان الذم على الترك من اللوازم العقلية للامر وانما يكون كذلك لو فسر
امر الايجاب بطلب فعل يذم على تركه حتى يكون الذم على الترك داخلا في مفهومه ولنا
ان نفسره بالاقتضاء الجازم وح لا يلزم خطور الذم بالترك بالبال اقول وايضا الايجاب
حاصل للامر ولا يلزم تصوره اصلا لما عرفت من الفرق بين حصول الشيء وتصوره فعلى
التفسير الذي نقلناه لا يلزم تصوره لا خاصا ولا عاما حتى يلزم خطور الذم على الترك بالبال

ولو سلم انه لا بد من تصوره ما للازم تصور الايجاب الجزئي المتعلق بالفعل المعين الذي
حقق الشارح ان النزاع فيه انه عين النهي عن الضد او متضمن له وتصوره لا يستلزم تصور الترك
والذم لانهما معتبران في هذا المفهوم لا في جزئياته اذ لعلك عرفت لها هذا حجة المفصل على عدم
اقتضاء النهي عن الضد الخاص لفظا ما نقلناه سابقا عن صاحب المعالم وعلى ثبوته معنى
وجه الاول ان الفعل الواجب الذي هو المأمور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب وح فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وقد اجيب عنه بوجوه
منها منع كون مقدمة الواجب واجبة ومنها ما اشار اليه في المعالم بقوله وجوابه يعلم مما سبق
انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب ومنها ما ذكره من
ان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع
وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة
ح ووجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة ومنها ما ذكره من ان حجة القول
بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف
مريدا للفعل المتوقف عليها وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد في حال عدم ارادة الفعل
المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وقد ظهر
القدح فيهما مما ذكرناه في المقدمة الثانية عند الاعتراض على ما نقلناه عن المعالم هناك
ومنها منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل اذ الوجوب التبعي لا يصير
منشأ لترتب الثمرات التي ذكروا ترتبها على كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد الخاص
وفيه ان عمدة الثمرة المترتبة عليه انما هو فساد فعل ضد المأمور به اذا كان عبادة واجبة
او مندوبة ويكفي في ذلك كون ترك الضد واجبا تبعا وفعله حراما تبعا فان هذا يستلزم
عدم كون فعل الضد واجبة ولا مندوبة والا لزم اجتماع الامر والنهي وهو ممتنع وكما يمتنع اجتماع
الاصاليين منهما كذا يمتنع اجتماع التبعيين منهما وكذا اجتماع الاصالي والتبعي منهما لجريان دليل الامتناع

باجتماع الامر والنهي في جميع الصور المذكورة فالحكم بفساد العبادة التي هو ضد المأمور به مستند
الى عدم جواز اجتماع الامر والنهي حيث ان الحكم بصحتها يستلزم اجتماعهما لان الصحة فرع وجوبها
او استحبابها لكون الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الامر وجوبا او استحبابا فيستلزم
الصحة تحقق الامر والمفروض ان ترك العبادة المشار اليها مقدمة لفعل المأمور به والمفروض
ايضا وجوب مقدمة الواجب فيلزم وجوب ترك العبادة المستلزم لحرمة فعلها فان قيل نلتزم
صحة العبادة وتعلق الامر بها ولا نلتزم وجوب تركها المستلزم لحرمة فعلها اذ لا يلزم اجتماع
الامر والنهي فلم يستلزم صحتها اجتماع الامر والنهي قلت لا مناص عن التزام وجوب تركها
لان المفروض كون تركها مقدمة لفعل المأمور به وهذه مقدمة عقلية غير صالحة للتخصيص
وايضا المفروض كون مقدمة الواجب واجبة وهذه ايضا عند القائل بوجوب المقدمة
كما هو مبنى الدليل عقلية غير صالحة للتخصيص وحيث لا مناص عن الالتزام المذكور فصحة
العبادة التي هي ضد المأمور به مستلزمة لاجتماع الامر والنهي غاية الامر ملزمة الباب كون النهي تبعيا
والامر اصاليا ولكن دليل امتناع الاجتماع شامل للصورة المذكورة كما لا يخفى على من اعطاه
حق النظر والحاصل ان عمدة الثمرة على القول بالاقتضاء انما هو فساد العبادة التي ضد المأمور
به ومبنى فسادها هو استلزام صحتها اجتماع الامر والنهي نعم لو كان مبناه كون النهي عن الضد
اللازم عن وجوب تركه مقتضيا للفساد امكن القدح في كون النهي التبعي اللازم من الوجوب التبعي مقتضيا
للفساد وان كان النهي الاصالي مقتضيا للفساد فالم يكن بعيدا فتأمل جدا ومنها ما اجاب
به سلطان العلماء من منع كون ترك الضد مقدمة وموقوفا عليه للواجب فلعرفت في المقدمة
الثالثة فساد هذا الجواب فتذكر الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المأمور به المحرم والمستلزم
للمحرم محرم وقد يجاب عنه بانه ان اريد بالاستلزام مجانبة مجرد المقارنة وعدم الانفكاك في الوجود
الخارجي من دون ان يكون بينهما علية ولا اشتراك في العلة يعنا المقدمة الاخيرة اذ لا ينكر
العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وتصاري ما يتخيل ان تضاد

الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين وفيه نظر ان المستحيل انما
هو اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو ثبت ثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما
هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب
ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع
اختلاف المتلازمين في الحكم وشناعة هذا القول غير خفية وان اريد به علية فعل الضد
لترك المأمور به او كونهما معلولين لعلة واحدة فالمقدمة الاخيرة مسلمة لاستحالة الدور
من دون علته ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول
الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكن المقدمة الاولى ممنوعة اذ العلة في ترك المأمور
به انما هي وجود الصارف عن فعله وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة
فلا يتصور صدورها من جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف
معه ساقط فليس فعل الضد علة لترك المأمور به وكذا ليسا معلولين لعلة ثالثة نظهور
ان الصارف الذي هو العلة في ترك المأمور به ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الفعل
من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد وقد يجاب عنه بمنع المقدمة الاخيرة وان اريد بالاستلزام
الشق الاخير المذكور في الجواب الاول وقد يجاب عنه بان الثابت من الدليل التحريم التبعي
وهو غير كان في المقصود وقد عرفت ما فيه عند الايراد على الجواب الاخير عن الوجه
الاول الثالث انه لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان
بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب
بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا
بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف
هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة الرابع ما استفيد من المعالم
من انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لزم اجتماع الوجوب والتحريم في الصارف عن المأمور به

اذا كان ضده واجبا موسعا حيث ان الصارف حرام من جهة كونه علة لترك المامور به المحرم
ومطلوب من جهة كونه مع ارادة الضد الواجب الموسع من جملة ما يتوقف عليه فعل ذلك الواجب
فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في الصارف وقد نقلنا في المقدمة الثانية عبارة المعالم المشتملة
على هذا الوجه وعلى الجواب عنه وقد عرفت هناك اجمال الكلام في الجواب واحتمال وجوها
زيفنا كلها الا وجها واحدا اخترناه محصله منع وجوب كل مقدمة للواجب بل الواجب
منها ما لم يكن منهيا عنها فالمقدمة المنهي عنها غير واجبة ويسقط بفعلها وجوب المقدمة
الواجبة الغير المنهي عنها ويحصل به التوصل الى ذي المقدمة فلا يلزم اجتماع الوجوب والتحريم
في المقدمة المنهي عنها وقد عرفت تفصيله وانه كلام متين لا غبار عليه ولكن لا يذهب
عليك انه انما يتاتى فيما كان للواجب مقدمتان منهي عنها وغير منهي عنها دون ما
اذا انحصر مقدمته في المنهي عنها والواجب الموسع المفروض في الوجه المذكور مما انحصر مقدمته
في المنهي عنه اذ لا يمكن اتيان الواجب الموسع الذي هو ضد المامور به الا بالصارف عن فعل
المامور به والصارف لكونه علة لترك المامور به حرام كما مر غير مرة فلا مناص عن اجتماع الامر
والنهي في مقدمة الواجب المنهي عنها في صورة انحصار المقدمة فيها ومن هنا ظهر ان جواب
صاحب المعالم الحجيج الحامل بالملاحظة ما اخترنا محمل كلامه عليه في المقدمة الثانية وعلى
هذا فلا بد للجامع القول بعدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد الخاص القول بعدم جواز
اجتماع الامر والنهي في موضوع واحد من جهتين اذ القول الاول يستلزم اجتماعهما في الصارف
عن المامور به الذي كان مقدمة لفعل الواجب الموسع فاللازم اما التزام اقتضاء الامر
بالشيء النهي عن الضد الخاص ليكون الصارف حراما غير واجب واما التزام وجوب جواز
اجتماع الامر والنهي في موضوع واحد من جهتين وجهة الوجوب مغايرة لجهة الحرمة في الصارف
كما صرح به سلطان العلماء في تعليقة المعالم فقال كون المامور به واجبا مضيقا في ذلك
الوقت انما يقتضي تحريم الصارف عن المامور به من حيث وقوعه في ذلك الوقت اي تحريم

ايقاعه

ايقاعه في ذلك الوقت لا تحريمه مطلقا وذاته من حيث هي ووجوب الضد الموسع
انما يقتضي وجوب مطلق ذلك الصارف الذي هو مقدمة ذلك الواجب الموسع
على زعم المصنف لا وجوبه في خصوص ذلك الوقت لتوسع ما يتوقف عليه فيتعلق الوجوب
باعتبار الصارف من حيث هي بلا ملاحظة خصوص الزمان معه ويتعلق الحرمة بخصوص
ايقاعه في الزمان المخصوص فلا يتوارد ان على موضوع واحد ولا فساد فيه فان الاحكام
الخمسة مع تضادها قد يجتمع كذلك كصلوة الظهر الواجبة ذاتها المندوب فعلها
في المسجد والمكروه فعلها في الحمام والمباح فعلها في البيت انتهى وليس لك ان تتوهم
وتقول ان حرمة الصارف ووجوبه تعيينا واجتماع التعيين جائز لان دليل امتناع
اجتماع الامر والنهي وهو لزوم اجتماع الضدين في محل واحد جار في التعيين ايضا كما يظهر
بالمراجعة الى الوجدان وانكاره مكابرة فانحصر اللازم اما القول بجواز اجتماعهما
مطلقا واما القول بعدمه مطلقا وهكذا ينبغي تحقيق المقام فافهم واغتنم حجة القول
الثاني في النهي بان يكون النهي عن الشيء عين الامر بضده وجه الاول نظير ما مر من
احتجاج الفاضل في الامر من انه لو لم يكن عينه لكان مثلا او خلافا او ضدا والتقرير التقريب
والجواب الجواب الثاني ان ترك السكون هو الحركة فطلبه طلبها قال العضد في
مسئلة الامر بعد ذكر الدليل الاول الثاني ما اليه اشار القاضي ايضا بان فعل السكون
مثلا عين ترك الحركة اذ البقاء في الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى الحيز الثاني
وانما اختلف التعبير ويلزم منه ان يكون طلب فعل السكون هو طلب ترك الحركة
واجيب بما تقدم من رجوع النزاع لفظيا قال الفاضل الباغنوي قوله اذ البقاء في الحيز
الاول هو بعينه مناقشة ظاهرة اذ البقاء صفة وجودية فكيف يكون عين العدم
والظاهر ان المراد ان السكون في الحيز الاول هو عين عدم الانتقال الى الحيز الثاني
اقول هذا انما يتجه على راي من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة كالفلاسفة واما

على راي جمهور المتكلمين فهما وجوديان وليس احدهما عدما للاخر واما الاعتراض بان هذا
انما يتم في مثل الحركة والسكون مما يكون احدهما عدما للاخر بخلاف الاضداد الوجودية على ما في
شرح الشرح وتابعه غيره وقال لفظ مثلا في عبارة الشرح اشارة الى ان هذا مثال لا يصلح ان يجعل
دليلا على القاعدة الكلية فاقول يمكن دفعه بان مراده وهو انه لا قائل بالفصل فاذا ثبت
في البعض ان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده ثبت في الكل وفيه ما فيه اقول واعلم ان هذه
كلها على تقدير كون النزاع معنويا على ما هو الظاهر من تقريره الدليل الاول اما لو كان
لفظيا على ما اشار اليه انفا وقد اشار اليه في الدليل الثاني بقوله وانما يختلف التعبير فلا يدفع
الكل الثالث ما اشار اليه العضد بقوله وايضا ان النهي طلب ترك الفعل فيكون الترك
فعلا لانه المقدور وليس فعل غير الضد لانه لا يكون تركا له فهو فعل احد الاضداد فيكون مطلوبا
وهو معنى الامر به انتهى واجيب عنه بوجوه الاول ما اشار اليه العضد بقوله الجواب اما اولا
فبانه لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الزنا واجبا من حيث هو ترك اللواط لانه ضده واللواط
واجبا من حيث هو ترك الزنا فيحصل الثواب بهما بفعله اداء الواجب بهما وبطلان ذلك
معلوم من الدين ضرورة قال الباغنوي الجواب اما اولا اعترض عليه العلامة بان ذلك انما
يلزم لو اريد انه امر بجميع اضداده اما لو اريد انه امر بفعل احد اضداده على ما يشير اليه تقرير
الشبهة فلا وذلك بان يراد انه امر بضد لم يكن منهيا عنه بنهي اخر واجاب عنه في شرح الشرح
وتابعه غيره بان المراد بالواجب اعم من المعين والمخير فيلزم ان يكون كل من الزنا واللواط واجبا
مخيرا يثاب عليه اذا ترك احدهما الى الاخر على قصد الامتثال والاتيان بالواجب اقول فيه
بحث اذ للمستدل ان يقول اذا قال الشارع لا تفعل كذا فاذا علم ان ذلك الترك المطلوب
انما يكون بفعل ضده فهو في قوة ان يقول افعل ضده فاذا نهي عن بعض اضداده علم ان
المراد افعل ضده ما لم ينه عنه فهذا بمنزلة المستثنى من كلامه فتامل ثم اعترض بان الالزام بمثل وجوب
الزنا ونفي المباح وارد على القول بكون الامر بالشيء نهيا عن ضده لاستلزامه حرمة الصلوة

من حيث

من حيث انها ترك الحج وبالعكس وحرمة المباح لكونه تركا لضد الواجب فلا وجه للتخصيص واجاب
عنه في شرح الشرح ان هذا ليس الزاما على ان النهي عن الشيء امر بضده بل على المقدمة القائلة
بان ترك الشيء نفس فعل ضده حتى لو اقتصر المستدل على مقدمات الفاضل لم يرد عليهم ذلك
وليس في مقدمات القول بان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كل فعل شيء فهو ترك لضده حتى
يلزم حرمة الواجبات والمباحات المضادة له انتهى اقول حاصل كلامه يرجع الى ان المصنف اثبت الالزام
القطعي ونفي المباح من الدليل الذي ذكروه على ان النهي عن الشيء امر بضده بناء على اشتماله
على قولهم ترك الشيء نفس فعل ضده لا من الدعوى ولو الزم الفسادين من الدعوى هاهنا يلزم
من دعوى كون الامر بالشيء نهيا عن ضده ايضا وليس في دليل كون الامر بالشيء مقدمة
يلزم ذلك منها فلهذا اختص الالزام بهذا اقول وعلى تقديره ان يكون الالزام من الدعوى
نقول لا يلزم شيء من الفسادين في دعوى كون الامر بالشيء نهيا عن ضده وذلك لان الامر
بالشيء انما يكون نهيا عن ضده في وقت كونه مامورا به لا دائما والشيء لا يكون مامورا به دائما
بل في بعض الاوقات فيمكن فعل ضده الواجب والمباح في وقت اخر وذلك بخلاف النهي عن
الشيء فان النهي يدل على الدوام والتكرار فاللازم على هذا هو حرمة الحج والاكل في وقت الصلوة
وحرمة الصلوة في وقت الحج وذلك واضح لا يقال يشكل هذا بالواجبات الدائمة الوجوب كالايمان
لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من قبيل ما
يضاده فعل من الواجبات بل هو شرط لصحتها وايضا ذكر حرمة الواجبات ليس على ما ينبغي لان ما
ذكره المصنف هو الزام وجوب المحرمات والظاهر ان هذا لخصه بصورة الطرح فهذا ليس مشتركا واما
ان مثله وهو حرمة الواجبات يرد على الاول فلا ينافي التخصيص هذا بالثاني على ان التخصيص
بالذكر لا ينفي جريانه وجريان مثله في الاول ايضا بل يحتمل ان يكون هذا من قبيل الاكتفاء
بالذكر هاهنا لانسياق الذهن الى جريانه في الاول وبالجملة لا وقع لمثل هذا الايراد بعد تمام
الثاني والثالث ما ذكره العضد ايضا بقوله واما ثانيا فبانه يستلزم نفي المباح اذ ما من

مباح الا وهو ترك حرام كما هو مذهب الكعبي وقد بطل واما ثانيا فلان الكف هو المطلوب
في النهي ولا يلزم وجوب ضد من الاضداد الجزئية الذي هو المراد وفيه البحث فان قلتم ان الكف
فعل محقق فيكون ضدا فهو طلب فيتحقق الامر بالضد قلنا يرجع النزاع لفظيا
في تسمية الكف فعلا ثم في تسمية طلبه امرا كما تقدم ويلزم من ذلك ان يكون النهي
نوعا من الامر ولا نزاع حينئذ في المعنى فانا نقول به وانه لم يطلق عليه لفظ الامر ولذلك
قيل في تعريف الامر انه طلب فعل غير كف ولولا الموافقة في ان النهي طلب الكف لما قيل
قوله واما ثانيا فلانه يستلزم نفي المباح اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام قال الباغنوي
اشار الى ان بناء لزوم نفي المباح على دعوى ان ترك الشيء نفس فعل ضده لا انه يتوقف
عليه فكان فعل الضد من قبيل مقدمة الواجب فكان واجبا على ما هو دليل
الكعبي حتى يجاب بمنع كون مقدمة الواجب واجبة اذا كان شرطا عقليا او عاديا على ما عرفت
من مذهب المصنف وكذا لا يرد على ما ذكره بقوله واما ثالثا فلان المطلوب وان كان
هو الكف دون الاضداد الجزئية لكن لا يمكن الكف عن الشيء عقلا او عادة بدون
الاشتغال باحد الاضداد الجزئية على ما مر لان هذا غير تام على مذهب المصنف القائل
بان مقدمة الواجب العقلية والعادية غير واجب على انه لو تنزلنا عن ذلك نقول
كون المطلوب كون الامر بالشيء هو نفس النهي عن الضد اي الضد الجزئي واللازم على ذلك
التقدير هو انه مستلزم له وهذا ليس هو الدعوى في هذا المقام وحاصل الجواب الثالث
هو حل الدليل بمنع ان النهي هو طلب الكف الذي هو فعل الضد بل هو طلب الكف عن
الفعل قوله الذي هو المراد صفة لقوله وجوب ضد معنى ويدل عليه لفظ التعريف الموصول
وتنكير وجوب فلا يكون وصفا له لفظا ذكره حاصله التفتازاني لحجة من قال ان النهي عن
الشيء يتضمن الامر بضده ان المطلوب بالنهي لا يتم الا باحد اضداده كما لا يتم المطلوب
في الامر الا بترك جميع اضداده واجيب عنه بمنع عدم تمام المطلوب من النهي الا باحد

اضداده ومنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به باستلزامه نفي المباح ووجوب الزنا لانه
ترك اللواط وبالعكس وقد تقدم في كلام الباغنوي ما في الاخير بحث فلا في كون النهي عن
الشيء امرا بضده عينا او تضمنا احد امور اربعة على ما ذكره العضدي فقال الذين فرقوا
من طرد الحكم في النهي واقتصروا عليه في الامر فانما لم يقولوا بان النهي عن الشيء امر بضده
لاحد امور اربعة اما لان مذهبهم ان النهي طلب نفي الفعل لا طلب الكف عنه الذي
هو ضده كما هو مذهب ابي هاشم فلا يكون امرا بالضد واما فرارا من الالزام الفظيع
في امر الزنا واللواط واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم
النهي عن فعل بناء في المامور به وهو معنى الضد كما تقدم واما النهي فهو طلب كف عن فعل
يلزم فاعله فلم يكن مستلزما للامر لانه طلب فعل غير كف وهذا طلب فعل هو كف واما
للزوم ابطال المباح وكونه واجبا كما هو مذهب الكعبي قوله ان النهي طلب نفي الفعل
قد اورد على هذا الوجه بانه على مذهب كون المطلوب في النهي هو النفي لا يتصور ترك
الفعل من غير اشتغال بفعل ما من حركة او سكون ولهذا عدوا مثل لا تفعل شيئا
من التكليف بالمحال فيلزم وجوبه وهو معنى الامر به واما ما يقال من ان النهي على تقدير
كونه طلب نفي الفعل لا يكون امرا بالضد لان النفي المحض لا ضد له فغلط لان المراد ضد
الفعل المطلوب نفيه لا ضد النفي وهو ظاهر والجواب ان عدم انفكاك الترك عن فعل
ما لا يستلزم كون الامر به مع كون المطلوب الترك وهذا واضح قوله لا طلب الكف عنه الذي
هو ضده قال الباغنوي هذا يدل على ان النزاع في كون النهي عن الشيء امرا بضده
في انه امر بضده الذي هو الكف وقد مر انفا انه ليس محل النزاع هذا كلامه ويمكن
الجواب عنه بان المراد ان النهي عن الشيء اذا لم يستلزم الامر بضده الذي هو الكف الذي
غير محل النزاع وقد قال جماعة بانه المطلوب من النهي فلا يستلزم الامر بضد وجودي
غير كف كان محل النزاع بطريق اولى وليس المراد انه امر بضده الذي هو الكف فتم

قوله واما فرارا من الالزام الفظيع قال الباغنوي قد عرفت انه لا يرد مثل هذا في كون
الامر بالشيء نهيا عن ضده على ما عرفت اذ الامر لا يستدعي استيعاب الوقت فاندفع
اعتراض العلامة بلزومه على تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن ضده على ما عرفت
مفصلا قوله واما للزوم ابطال المباح وكونه واجبا قال الفاضل المتقدم فيه بحث
اذ كما يلزم على تقدير كون النهي عن الشيء امرا بضده نفي المباح لاستلزامه كونه واجبا فكذلك
يلزم على تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن ضده نفي المباح لاستلزامه كونه حراما والجواب
ما قد عرفت من ان الامر لا يستلزم الاستيعاب بخلاف النهي فان هذا الفاضل ذكر وجها
اخر للفرق غير ما ذكره العضدي مع الجواب عنه فقال على تقدير الطرد يلزم ان يكون الامر
بالشيء نفس النهي عنه او متضمنا له وكذا العكس وذلك في صورة كان هناك اضداد ثلث
وما فوقها وذلك مما لا شك فيه وتقريره ان الامر باحدها اذا كان نهيا عن جميع اضداده
كان نهيا عن كل واحد من الباقيين فكان نهيا عن احدهما والنهي عنه هو الامر باحد
اضداده فكان امرا بالكل والامر بالكل هو النهي عن كل ما يضاده ومن جملته الضد الاول
الذي كان مامورا به ولعل وجه الفرق ذلك والجواب ان الامر بالكل انما هو على سبيل
التخيير لانه فرد الواجب المخير والامر في الواجب المخير انما يكون نهيا عن ضد لا يكون
فردا لذلك الواجب وذلك ظاهر ووجه اختصاص اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد
بامر الوجوب وجهان الاول ان امر الوجوب يستلزم الذم على الترك فيستلزم النهي اذ لا ذم
على ما لم ينه عنه بخلاف امر الندب فانه لا ذم فيه على الترك ولا يظهر سبب اخر يوجب
الحكم باستلزامه النهي عن ضد المندوب فيختص الحكم بامر الايجاب وهذا الدليل
يصلح لنفي اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص والعام قال التفتازاني اعترض
العلامة بان القائل باستلزامه النهي عن الضد لا يريد نهي التحريم بل نهي الكراهة فلا يجزم
عدم الذم على الترك وظاهر ان ندب الشيء يستلزم كراهة تركه وهو فعل مضاده نهي

عنه نهي الكراهة ولا خفاء في انه يرجع النزاع لفظيا كما سبق واما ما يقال ان الفعل اذا
كان مندوبا كان ضده الملزوم لتركه مرجوحا وترك المرجوح مطلوب فيجوز ان يكون
ضد الفعل المندوب منهيا عنه فيكون امر الندب مستلزما للنهي عن ضده فلا يخفى
فساده انتهى ووجه فساده منع كون ترك كل مرجوح مطلوبا الا ترى ان فعل المندوب
مرجوح بالاضافة الى فعل الواجب وفعل المباح مرجوح بالاضافة الى فعل الواجب
والمندوب وفعل بعض خصال الواجب المخير مرجوح بالاضافة الى فعل البعض الاخر اذا
كان بعض الخصال الافضل مع عدم كون الترك في المذكورات مطلوبا وهذا واضح
الثاني لزوم ابطال المباح من اقتضاء الامر الندبي النهي عن الضد اذ ما من وقت الا ويندب
فيه فان استغراق الاوقات بالمندوبات مندوب بخلاف الواجب فانه لا يستغرق الاوقات
فيكون الفعل في غير وقت لزوم اداء الواجب مباحا ولا يلزم نفي المباح اذا عرفت هذا فاعلم
انه لا ينبغي التامل في كون الامر الندبي بالشيء مقتضيا للنهي التنزيهي عن تركه الذي هو ضد
عام للفعل ولا في كون النهي التنزيهي عن الشيء مقتضيا للامر الندبي بتركه الذي هو ضد
عام لان معنى كون ترك المستحب منهيا بالنهي التنزيهي كون تركه مطلوبا ولا ريب في
انه اذا كان فعل الشيء مندوبا كان ترك تركه ايضا مطلوبا لانه نفس الفعل والمفروض انه مطلوب
لا يقال المطلوب في النهي عنه انما هو العدم وههنا لا يطلب عدم ترك المندوب بل يطلب
وجود المندوب وفرق بين وجود المندوب وعدم تركه لانا نقول الفرق المذكور انما هو
بحسب المفهوم خاصة دون المصداق لاتحاد المصداق في الوجود وعدم العدم وظاهر ان
المطلوب في الامر والنهي انما هو المصداق فالنهي عن الترك والامر بالايجاد متحدان ومعنى
كون ترك المكروه مامورا به في الامر الندبي كون تركه مطلوبا ولا ريب في انه اذا كان فعل
الشيء مكروها بمعنى كونه منهيا عنه بالنهي التنزيهي كان تركه مطلوبا لان معنى النهي عن الفعل
طلب تركه ومن هذا ظهر ان الامر لا يختص بالشيء يقتضي النهي التنزيهي عن ضده العام والنهي

لله

التنزيهي عن النهي يقتضي الامر الاستحبابي بضد الحرام وان اريد في عرفهم ترك المندوب مكروها وترك المكروه مندوبا نعم ان اريد الترك متعلقا للقدرة لا يكون ترك المندوب مكروها ولا منهيا عنه ولا ترك المكروه مندوبا ولا مامورا به واذ قد بلغ الكلام هنا فلا باس بالتعرض لكون ترك المندوب مكروها وعدمه ولكون ترك المكروه مندوبا وعدمه فنقول يظهر من تعريف اكثر الاصوليين للاحكام الخمسة التكليفية كونها صفات للافعال فينبغي ان لا يسمى الترك الاول مكروها والترك الثاني مندوبا في اصطلاحهم ويظهر من قياس تسميتهم ترك الواجب حراما وترك الحرام واجبا تسميتهما بهما وقد اختلف كلامهم في ذلك فقال الشهيد في قواعده في ترك الحرام بنوي الوجوب وفي فعل المستحب بنوي الندب وفي ترك المكروه بنوي الندب وقال ايضا يجب ترك المحرمات ويستحب ترك المكروهات ومع ذلك لا يجب فيه النية بعضا لان الامتثال حاصل بدونها وان كان استحقاق الثواب بالترك يتوقف على نية القربة وقال الشهيد الثاني في التمهيد وكذا يقولون يستحب ترك كذا اذا كان فعله مكروها وهذه صريحة في كون ترك المستحب مكروها وقال العلامة في النهاية واما المكروه فهو مشترك بين ثلثة ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما اعلم فاعله ان تركه خير من فعله ولم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة وسمي مكروها لا باعتبار النهي عن الترك بل لكثرة الفضل في فعلها انتهى ونحوه قال العميدي في شرح التهذيب وهذه كما ترى صريحة في عدم كون ترك المستحب مكروها بالمعنى المعروف وقال الشهيد الثاني في التمهيد عند التعرض لتعداد الايرادات على تقسيم الحكم الى الخمسة المشهورة وثالثها انهم حصروا الاقسام في الفعل مع ان الفقهاء قد استعملوا فيه وفي الترك كقولهم يكره ترك الرداء للامام ويكره ترك الحنك وغيرهما وكذا يقولون يستحب ترك كذا اذا كان فعله مكروها وهو خارج عن الاقسام الخمسة انتهى واعلم ان المامور به اما عبادة يتوقف صحتها على نية القربة كالصلوة والزكوة والخمس واما معاملة لا يتوقف صحتها على ذلك كغسل الثوب بالفورة والانفاق على الزوجة الواجب انفاقها والعيال الواجب انفاقهم

والكلام

بلغ قبالاً

والاكلام في ذلك وانما الكلام في ان المميز بين القسمين والفارق بينهما في الاوامر اي شيء فاشكل صاحب المدارك الفرق بينهما فقال الاكثر ان الفرق بين ما يجب فيه النية من الطهارة وغيرها وما لا يجب من ازالة النجاسة وما شابهها ملتبس جدا لاخلو الاخبار من هذا البيان وما قيل من ان النية انما يجب في الافعال دون التروك منقوض بالصوم والاحرام وجعل الشهيد الفرق بينهما بان ما كان الغرض الاهم منه الاخرة عبادة وما كان الغرض الاهم منه الدنيا معاملة قال في القواعد كل حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الاخرة اما لجلب النفع فيها او لدفع الضرر فيها يسمى عبادة او كفارة وبين العبادة والكفارة عموم وخصوص مطلق فكل كفارة عبادة وليس كل عبادة كفارة وملجاء في الحديث الصلوة الخمس كفارة لما بينهن وان غسل الجمعة كفارة من الجمعة الى الجمعة وان الحج والعمرة ينفيان الذنوب وان العمرة كفارة كل ذنب لا ينافي ذلك فان الصلوة والحج يتصور فيهما الوقوع ممن لا ذنب له كالمعصوم وكل حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الدنيا سواء كان لجلب النفع او دفع الضرر يسمى معاملة سواء كان جلب النفع او دفع الضرر مقصودين بالاصالة او بالتبعية وذهب جماعة من الاعاظم المتاخرين الى ان الاصل في الاوامر يكون المامور به فيه عبادة وانا انقل عباراتهم في ذلك لكونها وافية ببيان ذلك شافية في استيفاء اطراف المقصود فقال مولانا محمد باقر البهبهاني في تعليقة المدارك عند ما نقلنا من قوله سابقا واعلم ان الفرق اولا لا يخفى ان الواجب ما يكون على تركه العقاب فان كان عبادة فيكون على فعله الثواب ايضا والا فلا والعبادة اما ان تكون بالذات عبادة او بواسطة النية والاول فمثل الصلوة والصوم والعبادة في اصطلاح الفقهاء هي عبادة عن هذا القسم وربما يعرف بالذي لا يصح فعله بغير النية وهذا لا يعرف ماهيته الا من الشرع كما لا يعرف شرائطه واحكامه الشرعية الامنه وكذا لا يعرف المصلحة في ايجابه بصورته المخصوصة وشرائطه المخصوصة والقسم الثاني مثل انقاذ الغريق واطفاء الحريق ونظائرهما من الواجبات العينية او الكفائية ومن هذا القسم الصناعات والتجارات والزراعات ونظائرها مما يتوقف عليه انتظام العالم وربما صارت عينية ايضا وربما كان

واجبا للغير مثل قطع الطريق للحج سواء قلنا بوجوبه شرعا او عقلا ومثل غسل النجاسات من الظروف والثياب وغيرهما للاجماع على عدم الوجوب لنفسه بل للصلوة والاكل وغيرهما وهذا القسم لا يتوقف صحته على النية نعم صيرورته عبادة يتوقف عليها اذ لو خرج الغريق وانقذ لا لقصد الامتثال بل لانه ابنه او رحمه او غير ذلك من دون نية اطاعة الله تعالى اصلا يكون صحيحا مؤديا للواجب خارجا عن العهدة ولا يجب عليه ان يعيده ثانيا لانه نفس الله تعالى بل هو حرام قطعا بل لو انقذ بقصد حرام او وجه حرام مع التمكن من غيره لكان صحيحا ايضا وان كان معاقبا من جهة الحرام وهذا يجتمع فيه الامر والنهي عند المعتزلة والشيعة ايضا لان ايجابه ليس الا للتوصل الى مصلحة مسببة عنه كقطع الطريق للحج على القول بوجوب مقدمة الواجب للاتفاق على عدم وجوب الاعادة لو وقع على وجه منهي عنه والفرق ان الامر تعلق بنفس انقاذ الغريق وفي الحج تعلق بالحج ويعد مقدمة للتوصل اليه وهذا بخلاف القسم الاول فان ايجابه ليس بمحض التوصل الى مصلحة مسببة عنه بل لكونه في نفسه مطلوبا محبوبا والمصلحة تكون فيه وظاهر الامر بازالة النجاسة من القسم الثاني من قبيل قول الشارع اقطع الطريق حتى تصل الحج اذ مع قطع النظر عن الاجماع وعمل المسلمين في الاعصار والامصار نقول لا ذا قال ازل النجاسة نعرف معنا جزما لان الازالة معناها معلوم لغة وعرفا فنحكم بكفاية المعنى العرفي فان شرط شرطا نحكم باعتباره شرعا وان لم يشترط نحكم بعدم اعتباره وان الاجماع واقع بعدم وجوبها لنفسها بل لغيرها مثل الصلوة وبعدما لاحظنا الصلوة نجد ان المعتبر فيها ان لا يكون نجاسة معلومة للمصلي حال الصلوة علمنا من ملاحظة المجموع ان ايجاب الازالة ليس الا للتوصل الى مصلحة هي انعدام النجاسة المعلومة في الواقع اعم من ان يكون ذلك الانعدام من جهة صاحب الثوب المصلي او غيره حتى انه لو انعدم بالمطر او بوقوعه في الكر او الجاري من غير مباشرة احد لكفى واما الوضوء والغسل والتيمم فهي عندهم من القسم الاول يحتاج الى النية لعدم معلومية الماهية الا من الشرع وعدم معرفة المصلحة في الايجاب بالخصوصية المعلومة وعدم ظهور كون الايجاب بمحض التوصل الى امر معلوم اذ لا نعرف ان الحدث ماذا وان الرفع باي نحو ومحبة الرافع ما هي فضلا من شرائطه بل ظاهر الامر

انه واجب شرعا وان كان الوجوب لغيره فالمطلوب به والمصلحة انما يتحققان فيه بنفسه وان كانت للغير وفرق بين هذا وبين ما علم ان وجوبه لمحض التوصل الى مصلحة خارجة وهذا حال مثل الصلوة والصوم وان الفارق بينهما هو الوجوب للنفس والوجوب للغير لكن كلا الوجوبين شرعيان فتامل جدا والله تعالى اوجب علينا اطاعته واطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم والاطاعة الواجبة هي امتثال الامر والمرجع في هذا اللفظ هو العرف كسائر الالفاظ فما يكون في العرف امتثالا يكون الواجب هو لا غير والامتثال العرفي لا يتحقق الا بقصد ما هو مطلوب للامر وارتكابه لاجل ان الامر امر لا لشهوة نفسه او شهوة غير الامر مثلا لو امر السيد عبده باتيان امر فقال الحر لو اتيت بمطلوب سيدك اعطيتك شيئا فاتى العبد ذلك المطلوب لا لاجل ان السيد طلب بل لاجل ان السيد يعطيه الاشك في كونه عاصيا وان اتى بما هو مطلوب السيد وكذا لو اتى به لشهوة نفسه لا لشهوة نفسه لاجل السيد والبيان الوارد في الطهارات مثل البيانات الواردة في الصلوة لا يظهر كونه بيانا تاما مع تها فكثر انظار الظاهر خلاف ذلك ولا ينفع التمسك بالاصل بعد العلم بوجوب الاطاعة والامتثال هذا كلامه ويظهر من التامل في مجموع كلامه ولاحظه بانه يعتبر في امتثال الامر قصد امتثال الامر واطاعته لعموم الامر باطاعة الله ورسوله نعم اذا كانت المصلحة في المامور به معلومة تحصل في ضمن نفس الفعل وان كان بغير القصد المذكور بل بقصد الوصي سهوا او غفلة يكفي الاتيان به دون القصد المزبور لا بمعنى حصول الامتثال والاطاعة بذلك بل بمعنى عدم لزوم الاعادة وبمعنى سقوط الوجوب بمطلق الاتيان ولو كان عن سهو او غفلة وقال المحقق الفاضل القمي في الغنائم بعد ذكر اشتراط الوضوء بالنية والاصل فيه الوجوب في كل ما لم يعلم الغرض فيه من الاوامر او علم ان الغرض منه بالذات هو تكميل النفس واما ما علم ان المقصود منه مجرد الوصول الى الغير كغسل الثياب والاواني والجهاد ونحو ذلك فلا يشترط فيها النية فيترتب اثار الفعل عليه فيها مع عدمها بل اذا وقع مع نية الخلاف وعلى وجه المعصية فيخرج عن عهدة التكليف بحصولها كيفما اتفق وان حصل له المعصية في الوضوء بخلاف غيرها فان الامتثال المطلوب فيها لا يحصل الا اذا قصد بها الاطاعة فان مجرد موافقة المامور به بعنوان الاتفاق لا يسمى في العرف

انه

٤١٦

امتثالا واما الواجبات التوصلية وان كان يجري فيها ذلك ايضا سيما اذا حصل الفعل بدون اختيار
المكلف لكن المراد هنا بحصول الامتثال هو ترتب الاثر والخروج عن عهدة الفعل فلا يكلف بالفعل ثانيا
وقال ايضا في كتابه الفارسي الموضوع للجواب عما يرد عليه رحمه الله من الاسولة واجبات بلكه مطلوبات
شرعيه بالنسبة آن بابت كه خود انها في نفسه مقتضي اشتراط نيت هستند خواه شارع امر بنيت بكند يا نه
مثل نماز وروزه وامثال اينها ان توقيفيات جهة اكثر حكمت در اينها مخفي است وبدون قصد اطاعت امتثال
عرفي محقق نميشود وبالنسبة آن بابت كه في نفسه مقتضي آن نيست مانند توصليات كه حكمت اينها معلوم است
وآن نيز بر دو قسمند بعضي از آن بابت كه شارع امر كرده است بنيت قصد تقرب ونيت را
شرط صحت آن كرده مانند عتق وصدقه [illegible] منها ووقف كه امر شارع نبود بالذات صحت
آنها موقوف بنيت نبوده مانند توصليات كه بالذات موقوفند بر نيت وبعضي از آن بابت
كه شارع نيت را شرط حصول ثواب وكمال آن قرار داده نه شرط صحت آن مثل نكاح واداي دين واداي
امانت وغير آن هذا كلامه وقال بعض فضلاء العصر بعد توضيحا ان الاصل في الامر اجابا او ندبا
ان يكون متعلقها عبادة لا معاملة فان صدق الامتثال في الاوامر عرفا لا يحصل الا بقصد الامتثال
فلو امر المولى عبده بشيء فاتى به من باب تشهي نفسه من دون ملاحظة امر مولاه او اتى به بقصد ان يقتل
مولاه او بني على مخالفته ثم نسي امر مولاه واتى به من دون ان يخطر بباله امره او طلب منه ذلك
الشيء عدو مولاه فاتى به لذلك لا من جهة ان مولاه امره بل لا يعد في شيء منها ممتثلا قطعا
وايضا الناسي والغافل لا يكونان مامورين كما لا يخفى فاتي ولا امر لو لم يعتبر في مثالنا القصد كفاه
ايقاع الفعل مطلقا ولو كان مستهزئا ولا ريب في بطلانه بيان الملازمة ان مجرد ايقاع الفعل
لو كان يكفي لما يفترق بين فرد من افراده وهو ظاهر ولو سلم جميع ذلك قلنا ان المطلوب ولو كان
هو الطبيعة لكن لم يظهر كفاية الاتيان بها مطلقا بل ما دام الوصف وفي تلك الحال ومقتضى
التوقيفية الاكتفاء بمورد اليقين للزوم تحصيل البراءة بعد ثبوت الاشتغال وما ذكرناه
اظهر الافراد ومتبادرها عند الاطلاق كتبادر النقد الرائج من اطلاق لفظ النقد فيلزم حمل

اللفظ

اللفظ عليه وبدونه يشك في الامتثال وايضا الافعال طبائعها وان كانت غير متوقفة على حصول
النية بل الافعال افعال لغة وعرفا الا ان امتثال الاوامر يتوقف عليها والا لزم عدم الفرق في الامتثال
بين ما صدر من الغافل والناسي وغيرهما والكل واضح البطلان ولو قيل ان ذلك كلام الاصحاب
يكون مما ذكرت مخالفا للاتفاق قلنا [illegible] حيث استدلوا في اثبات النية بالآيات والاخبار ولو كان
الامر عندهم على ما قلت لتثبتوا بما ذكرنا اولا وعدم التعرض لاصل النية من القدماء والاوائل
معروف ومع ذلك الاحتجاج من المتعرض له قليل ومع ذلك يحتمل ان يكون عدم التثبت لاجل
ان ما ارادوا اثباته لا يثبت باصل اللفظ قطعا ومع ذلك لا يحتج فيه مع ان منهم من اعترض بما ذكرناه
من غير نقل خلاف فيه فقال بعضهم انه تعالى امرنا ونهانا وخاطبنا باحكام كثيرة وكل ذلك يقتضي
وجوب الطاعة ولا طاعة في اللغة والعرف امتثال الامر مثلا والامتثال العرفي لا يتحقق الا بان يكون
ذلك الفعل الذي يفعله بقصد انه تعالى اراده منه لذا فعله وقال آخر امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة
في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكفي وقال ثالث الاصل في كل عمل مامور به ان يكون
عبادة مشروطة بها الرجوع للمقام الى الجهل بالجزئية وقال رابع الاصل فيما تعلق به الطلب ان يكون
عبادة بالاصل ما لم يثبت خلافه تحقيقا لمقتضى الاطاعة والامتثال وبالجملة الامر في غاية الوضوح فالاستناد
في عدم اعتبار النية في تطهير الثياب بصدق الامتثال بمجرد ايجاد الماهية واصالة البراءة من وجوب
النية فيه ما فيه هذا فضلا عن عموم ما دل على لزوم الاطاعة واعتبار النية الا ان السقوط
هنا يمكن بفعل المامور به وغيره لكن هذا كله لو لم يعلم انحصار المصلحة في الامر في شيء معين او كون
وجوبه توصليا وكونه غير مطلوب في ذاته والا فحصوله يقطع الوجوب بحصول الغاية فيسقط الامر
والا لزم اللغو والعبث عنه كغسل الميت ودفنه والجهاد ورد الوديعة ونحوها من دون قصد القربة او مع
قصد الرياء او ايقاعهما على وجه غير مشروع فالاوامر الشارع صنفان احدهما ما لم يظهر لسقوطه سوى [illegible]
به وآخر ما يسقطه المامور به وغيره فالاول يعبر عنه بالعبادات والثاني بالمعاملات بالمعنى الاعم
ويتفرع على ما ذكرناه اعتبار قصد القربة في الامتثال بنفس الاوامر بخلاف ما لو لم يكن كذلك [illegible]

الاشتراط على الدليل لعدم دلالة اللفظ عليه فيدفع اعتباره بالاصل ويدور اعتباره على ما يدل
على اعتبار النية وكون ما كان خاليا عنه غير داخل في المامور به وان امكن اسقاط الامر احيانا به
للزوم اللغو ونحوه هذه عبارته مسئلة اختلفوا في ان المطلوب من الامر ومتعلقه في الحقيقة
الطبيعة التي هي عبارة عن الماهية لا بشرط او افرادها التي هي عبارة عن الجزئيات الحقيقية الموجودة
في الخارج التي كانت مصاديق للكليات ويمكن الاستدلال على الاول بوجوه الاول ان الامر حقيقة
في طلب الماهية بحكم التبادر والاصل حمل اللفظ على حقيقته الثاني انه لو كان المطلوب من الامر ومتعلقه
الجزئيات الحقيقية لزم كون الاوامر مجازات بلا حقائق بيان الملازمة انها حقائق في طلب الماهية
والمفروض انها مستعملة في طلب الجزئيات على الثاني باطل فانها لو كانت مجازات بلا حقائق لتمسك
القائل بجوازها بها ولم يتمسك بالامثلة النادرة الثالث انه لو كان متعلق الاوامر الجزئيات
لما افترق الواجبات العينية عن التخييرية والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة واضحة وبطلان
التالي بالاجماع والجواب عن الاول بمنع كونها حقائق في طلب الماهية فان المتبادر من الاوامر
انما هو لزوم الاتيان بالمامور به في الخارج والاتيان بالمامور به في الخارج عبارة عن الافعال
الخاصة الجزئية الخارجية وبالجملة المتبادر من الامر لزوم الاتيان بالمامور به والاتيان بالمامور
به هو الفعل الخاص الشخصي وعن الثالث انه ان اراد لزوم عدم الفرق بين الواجب العيني والتخييري
بحسب الحقيقة فنمنع الاجماع على بطلان اللازم وان اراد لزوم عدم الفرق بينهما اصلا فهو ممنوع
لكون دلالة الامر على وجوب الافراد دلالة اجمالية في العيني وتفصيلية في التخييري والخصال
في العيني غير محصورة غالبا بل دائما وفي التخييري محصورة دائما ويمكن الاستدلال على الثاني
بوجوه الاول ان المامور به ايجاد الفعل في الخارج والكلي غير موجود في الخارج فيمتنع تعلق
الامر بايجاده وهذا مبني على نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج وهو وهم الثاني ان الاوامر تابعة
للمصالح الثابتة في المامور به والمصالح انما تترتب على الامور المتأصلة المتحصلة في الخارج
والامور المتأصلة انما هي الوجودات والماهيات انما هي امور انتزاعية عنها ليست منشأ للآثار

والخواص

والخواص الثالث ان المتبادر من الامر لزوم الاتيان بالفعل في الخارج والاتيان فيه عبارة عن الفعل الشخصي
الموجود في الخارج وعلى هذا فيكون الامر حقيقة في طلب الافراد ويكون استعماله فيه على وجه الحقيقة
والاظهر عند الاحقر هو القول بكون المطلوب من الامر هو الجزئيات وقد ذكرنا هذه المسئلة في مسئلة
اجتماع الامر والنهي واخترنا هناك ان متعلق الامر الكلي ثم انه قد يقال يظهر الثمرة بين القولين
في عدم جواز اجتماع الامر والنهي في الصلوة في الدار المغصوبة على القول بكون متعلق الامر هو الجزئي
للزوم اجتماع الضدين في شيء واحد وفي جوازه على القول بكونه هو الكلي لكون متعلق الامر مباينا
لمتعلق النهي والتحقيق جواز اجتماعهما على القول بكونه هو الجزئي لكون المامور به هو الجزئي
باعتبار كونه مصداقا للماهية المامور بها والمنهي عنه ذلك الجزئي باعتبار كونه مصداقا للماهية المنهي عنها
عنها وهذا الجزئي بالاعتبار الاول مباين له بالاعتبار الثاني فلا يلزم اجتماع الامر والنهي
في شيء واحد حقيقة ويظهر ذلك كمال الظهور على القول باختلاف حسن الاشياء وقبحها باختلاف
الوجوه والاعتبارات كما هو المذهب المنصور ويؤيده حكم اهل العرف بصدق امتثال الامر بالفرد
المنهي عنه مسئلة اختلفوا في جواز اتحاد زمان التكليف مع زمان الفعل المكلف به في [illegible] وعدمه
فعلى الاول الاشاعرة وعلى الثاني المعتزلة وقد اختلف كلام العضدي والامام الرازي في تحرير
خلافهم فيظهر من العضدي ان خلافهم على لزوم تقدم زمان اصل التكليف على زمان الفعل المكلف
به وايضا اختلافهم في بقاء التكليف الى حين الفعل فعلى الاول الاشاعرة وعلى الثاني المعتزلة فقال
العضدي التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا وهل هو باق حال الحدوث
لا ينقطع قال الاشعري به ومنعه امام الحرمين والمعتزلة هذا كلامه ويظهر من الامام في
المحصول ان اختلافهم في لزوم اتحاد زمان اصل التكليف مع زمان الفعل المكلف به ولزوم
تقدمه على زمان الفعل المكلف به قال في المحصول ذهب اصحابنا الى ان المامور انما يصير
مامورا حال زمان الفعل وقبل ذلك فلا امر بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير
مامورا وقالت المعتزلة انه انما يكون مامورا بالفعل قبل وقوع الفعل هذا كلامه واتفق

كلام التحرير في جواز اقتران زمان التكليف بزمان المكلف به في الجملة عند الاشاعرة واتمام الكلام
في التحرير العضدي يقتضي ان ذلك الزمان انما هو زمان اصل التكليف دون بقائه ولذلك لا تعونا
المسئلة بجواز اتحاد زمان التكليف مع زمان الفعل المكلف به في الجملة محتجا لزوم تقدم زمان
التكليف على زمان الفعل المكلف به بوجوه منها ان الطلب ماخوذ في التكليف وهو مشروط بفقدان
المطلوب ورجائه فلا يتصور الطلب لو وقع المطلوب في زمان الطلب لان ذلك لان اما ان يقع الفعل
او ان عدم ط الاول ملزوم لفقدان الفقدان والثاني لفقدان الرجاء فيتعين ان يكون الطلب
والتكليف في ان بايقاع الفعل في ثاني الحال وفيه ان المسلم اشتراط ابتداء الطلب وحدوثه
بالفقدان واما اشتراط بقائه بذلك فهو ممنوع ومنها ان التكليف المقترن زمانه لزمان المكلف
به تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال اعترض عليه التفتازاني بان هذا
مغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد واجاب عنه البلغوي
بان جعل ضمير هو في قوله وهو محال راجعا الى الايجاد ولان ترجع الى التكليف وجهه ان التكليف
طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب فطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال
وان كان وجوده بهذا الايجاد ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان يقال لو كان
التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعي مطلوبا غير حاصل عند الطلب فالتكليف
المقارن لزمان وجود الفعل تكليف بايجاد ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان التكليف
والطلب ولا يخفى ان مرجع هذا الدليل الى الدليل الاول على هذا الجواب ومنها ما اشار اليه
والى الجواب عنه في المحصول فقال احتج الخصم بان المامور بالشيء يجب ان يكون قادرا عليه ولا
قدرة على الفعل حال وجود الفعل والا لكان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال فعلمنا ان القدرة
على الفعل مقدم على الفعل والامر لا يتناول الا القادر فالرجل انما يصير مامورا بالفعل قبل وقوعه
الجواب القدرة مع الداعي مؤثر في وجود الفعل او مستلزم له ولا امتناع في كون المؤثر مقارنا للاثر
كما في سائر المؤثرات الموجبة ومنها ان اعتقاد زمانهما ينفي فائدة التكليف وهو الابتلاء الا انا

نمنع

يتصور عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا اعترض عليه التفتازاني فانا لا نسلم ان لا
فائدة لبقاء التكليف بل الابتلاء به ويمكن الاعتراض عليه ايضا بانه يكفي في تحقق الابتلاء تقدم الاعلام محتجة
اتحادهما بوجوه منها ما اشار اليه والى الجواب عنه الباغنوي بقوله واما ما يقال من ان التكليف يتعلق
بالذات بمجموع الفعل من حيث هو مجموع وذلك المجموع انما يحصل شيئا فشيئا وما لم يحصل بالتمام
لم ينقطع التكليف فيلزم مقارنة التكليف بحدوث الفعل فظاهر الفساد لان الفعل اذا قسم الى الاجزاء
كان الطلب المتعلق به منحلا الى الاجزاء وكل جزء منها لا جزء من الفعل كان سابقا على حدوثه
واما الطلب المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه الذي هو في ان حدوث
المجموع ومنها ما اشار اليه والى الجواب عنه العضدي فقال قالوا الفعل مقدور حين الفعل
باتفاق لان اثر القدرة يوجد معها فاذا كان مقدورا صح التكليف به لانه لا مانع الا عدم القدرة
وقد انتفى الجواب لا نسلم ان المقدور يصح التكليف به اذ لا مانع غيره بل ما ذكرناه من لزوم التكليف
بايجاد الموجود وانتفاء الابتلاء مانع هذا كلامه ومنها ما اشار اليه الامام الرازي في محصوله فقال
بعد الكلام المنقول عنه انفا لنا انه لو امتنع كونه مامورا حال حدوث الفعل لامتنع كونه مامورا
مطلقا لان في الزمان الاول لو امر بالفعل لكان الفعل اما ان يكون ممكنا في ذلك الزمان او لا يكون
فان كان ممكنا فقد صار مامورا بالفعل حال امكان وقوعه وان لم يكن ممكنا كان مامورا بما لا قدرة
له عليه وذلك عند الخصم محال فان قلت انه في الزمان الاول مامور لا بان يوقع الفعل في عين ذلك
الزمان بل بان يوقعه في الزمان الثاني عنه قلت قولك انه في الزمان الاول مامور بان يوقع الفعل
في الزمان الثاني اتعني به ان كونه موقعا للفعل لا يحصل الا في الزمان الثاني ففي الزمان الاول
لم يكن موقعا لشيء البتة وليس هناك الا نفس القدرة فيمتنع ان يكون في ذلك الزمان مامورا
بشيء وان عنيت به ان كونه موقعا يحصل في الزمان الاول والفعل يوجد في الزمان الثاني فنقول كونه
موقعا اما ان يكون نفس القدرة او امرا زائدا عليها فان كان نفس القدرة لم يكن لكونه موقعا معنى
البتة الا محض كونه قادرا فيعود القسم الاول وان كان امرا زائدا عليها فلا يكون بالقدرة موثرة في وقوع

ذلك الزائد في الزمان الاول بايقاع ذلك الزائد وذلك الزائد واقع في الزمان الاول فالامر لا يكون امرا
لشيء الا حال وقوعه لا قبله ولا يخفى ان قوله فان قلت يرفع محذور الامر بالفعل حال امكانه على تقدير
امكان الفعل في الزمان الاول ويحذر عدم القدرة على المامور به على تقدير عدم امكانه فان حاصله
اختيار كون المامور به هو الفعل في الزمان الثاني وهو ممكن فلا يلزم الامر بالفعل حال الامر ولا الامر
بما لا قدرة عليه وهو واضح ويرد على قوله لم يكن موقعا لشيء الى اخره انه لا يلزم في تحقق التكليف
كونه موقعا بل يكفي فيه صدور الطلب للفعل من الامر في الزمان الاول وايضا يكفي فيه اتصافه
في الزمان الاول بامكان ايقاع الفعل منه في الزمان الثاني وهو حاصل وبه يظهر ما يرد على قوله
وليس هناك الا نفس القدرة فان الطلب وامكان الايقاع شيئان موجودان غير القدرة والحق
لزوم تقدم زمان اصل التكليف على زمان الفعل المكلف به مع جواز بقائه حين الفعل وفاقا
للمعتزلة وامام الحرمين ونسب الى اصحابنا قال المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في التجريد شرائط
حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه يعني شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة عن التكليف او عن الفعل
المكلف به وتقدم زمان التكليف على الفعل المكلف به والوجه في ذلك ان الطلب للفعل اما قبل الفعل
او بعده او في اثنائه اما الاول فهو مستلزم المدعى وهو تقدم زمان التكليف على زمان المكلف به
اذ التكليف عبارة عن الطلب واما الثاني فهو خلاف الوفاق والعقل اذ لا يعقل بالضرورة طلب
الامر المنقضي واما الثالث فهو ايضا مستلزم المدعى بيانه ان الطلب الواقع في اثناء الفعل واقع ما بين
جزء ماض وجزء ات والطلب بالاضافة الى الجزء الماضي غير معقول بالتقريب المتقدم وبالاضافة
الى الاتي سابق وهو عين المدعى وبهذا التقرير يمكن الجواب عما اورد على اثبات جواز مقارنة
زمان التكليف بزمان المكلف به بالاتفاق العقلاء على عدم صحة سلب التكليف بالصوم والصلوة
ونحوها في اثنائها عن المكلفين وهو دليل بقاء التكليف في اثناء الفعل بان يقال ان عدم صحة
السلب المذكور انما بالاضافة الى الاجزاء الاتية والتكليف سابق عليها وليس بالاضافة الى الاجزاء
الماضية لكان فاسدا من جهة عدم صحة السلب المذكور ولكن الذهاب الى ذلك غير معلوم ويمكن

ثم ان ذهب ذاهب الى عدم بقاء التكليف بالاضافة الى الاجزاء الاتية م

اتمام

اتمام الوجه الاول المذكور للزوم تقدم زمان التكليف على زمان الفعل المكلف به بان الطلب لمجموع
الفعل ولكل جزء منه مشروط بفقدانهما وهو يستلزم تقدم زمانه على زمانهما ويحصل ذلك بانقطاع
الطلب والتكليف في ان حدوث الجزء الاخير **مسئلة** صرح السيد المرتضى بعدم جواز صدور
الامر المعلق على الشرط من الامر العالم بوقوع الشرط وعدمه فان التعليق على الشرط يقتضي عدم العلم
بالوقوع وعدم الوقوع والمفروض العلم بهما وهذا تناقض قال على ما حكي عنه في العالم وفي الفقهاء
والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعم
انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق
له الى علمها واما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر بشرط قال والذي يبين
ذلك ان الرسول صلى الله لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك
لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا صفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط
فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا الا يصح ان
يعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون لاحدنا في امر متصل في حكم الظان
لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم اذ تعذر العلم فاما مع حصوله
فلا يقوم مقامه وكان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم
انه لا يتمكن فالرسول حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامر بلا شرط هذا
كلامه ومما يرد بعدم جواز صدور الامر المعلق على الشرط من العالم بحاله وقوعه عدم ترتب فائدة
على القضية الشرطية في الصورة المذكورة فان المفروض العلم بانتفاء الشرط والمشروط ومجرد صدق
القضية الشرطية وكونه بيانا لهذه الملازمة الواقعية لا يكفي فائدة يعتد بها انه نوع في قوة الشرطية
القائلة لو كان زيد حمارا لكان ناهقا وانتفاء الفائدة في مثل هذا الكلام معلوم والتحقيق
ان ما ذكره السيد انما يتم عند ابقاء التعليق على ظاهره المقتضي للجهل واما لو اتى بالامر
المعلق مرادا به خلاف ظاهره لحكمة ومصلحة فلا يتم ذلك ولذا ورد في القران الكريم اوامر واخبار

تعليقية والمراد بها خلاف ظاهرها والتفصيل ان الامر التعليقي المتعلق بشخص واحد مع علم الامر
بوقوع شرطه غير جائز فان ظاهره الجهل والمفروض العلم ولا حكمة في ارادة خلاف الظاهر وكذا لا يجوز
التعليق في الاوامر المتناولة المتعدد بالاضافة الى الشرائط المعلومة للمكلف بالضرورة او النص
كالبلوغ والعقل كالحيوة والقدرة وامكان الفعل واما الاوامر المتعلقة بمتعدد المتناولة لمن تحقق
في حقه الشرط ولمن انتفى عنه فيجوز التعليق فيها دفعا لتوهم كون الامر مطلقا بالاضافة الى فاقد
الشرط والا لكان في قوة الكلي ينحل الاشتراط الى حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد
وسلبي بالنسبة الى الفاقد وكذا يجوز الامر المعلق المتعلق بواحد او متعدد مع علم الامر بانتفاء
شرطه لحكمة اختبار المامور واحدا او متعددا بعزمه وتوطينه على الفعل قبل الوقت وعدمهما
كما يجوز ذلك في الامر المطلق مسئلة يجوز صدور الامر الموجه الى فاقد الشرط اذا لم يكن
المراد منه ظاهره من طلب نفس الفعل بل كان المراد منه توطين المكلف على الفعل والعزم عليه
للاختبار ولو ينكر ذلك مرجا السيد ناعميد الدين في شرح التهذيب استنادا الى تضمنه الاغراء بالجهل
لاستلزامه اعتقاد المامور ارادة الامر منه نفس الفعل المامور به وفي كلام صاحب المعالم اشعار
بالانكار وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلاقتضائه حصول العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل
الاحتمال انتفاء شرط التمكن والمدار على الظن غالبا فلا يستلزم صدور الامر الاعتقاد الجازم
ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات المتناولة لقاطبة المكلفين
وربما لم يتمكن بعضهم وقت العمل غاية الامر كون ذلك استعمالا مجازيا تاخرت قرينته عن وقت الخطاب
دون وقت الحاجة ولا قبح فيه واما ثانيا فلاستلزام ذلك نفي جواز النسخ المجمع عليه ظاهرا
قبل حضور العمل فان ظاهر الخطاب التابيد مع كونه مرادا في الواقع والحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس
الفعل اريد منه طلب العزم والتوطين مجازا لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم
الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب والقول باستحالة الامتحان في حقه تعالى لعلمه
بالعواقب مدفوع بان فائدة الامتحان حصول العلم للمامور او غيره من المخلوقين او اتمام الحجة

مسئلة

مسئلة لما تعذر لعامة المكلفين العلم ببقائهم على شرائط التكليف وقت العمل في الواجبات
المضيقة والموسعة والمطلقة الممتدة بامتداد العمر والمحتاج تحصيل مقدماتها الى زمن طويل
او قصير قبل دخول وقته كقطع المسافة الى المواقيت في الحج للنائي وغيره وغير المحتاج الى ذلك ينبغي امرهم
في الامتثال والتعجيل والتاخير وقصد القربة بتحصيل المقدمات على ظنهم والا لانهدمت ابواب التكاليف
وبطل ارسال الرسل وانزال الكتب واختل نظام الشرع الاقدس فمن ظن البقاء على شرائط التكليف
جاز التاخير في الموسعة والمطلقة الممتدة بامتداد العمر غاية ما في الباب انه لو فاجاه الوفاة
او عدم التمكن او مانع اخر كالجنون والاغماء انكشف فساد الظن وظهر عدم الوجوب ومن ظن
عروض المانع عن التكليف في زمن لزم عليه عدم التاخير عن ذلك الزمن فيهما ويكون غاية
التكليف فيهما ذلك الزمن المظنون عروض المانع فيه غاية ما في الباب انه لو ظهر خلاف ظنه وظهر
بقاء التكليف بعد ذلك الزمن ولظنه بالبقاء على صفة التكليف جاز قصد الامتثال وغيره
مما يتحقق به قصد القرب والاخلاص ويجوز ايضا قصد العزم وعلى هذا يحمل الحال في المندوبات
والى هذا اشار السيد المرتضى حيث قال على ما حكي عنه في المعالم ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه
مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم
قطعا انه مامور ان يسقط وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة
يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك
الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد
مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لم يتحرز منه
ان يكون عالما ببقاء الاسد وتمكنه من الاضرار به هذا كلامه بقي الكلام في بيان حال الشاك
في البقاء على شرائط التكليف هل حكمه حكم الظان به في جواز التاخير في الواجبات الموسعة والمطلقة
الممتدة بامتداد العمر او حكم الظان بالوفات في لزوم التعجيل الظاهر من كلامهم الاول
حيث خصصوا لزوم التعجيل بالظان بالوفات ولو عمم الحكم الشاك لزم ان يعلق الحكم بمن لم يظن

البقاء المتناول للظان بعدم البقاء والشاك فيه وهذا هو الاقرب لاطلاق الامر في الواجبات الموسعة
والمطلقة والحكم بلزوم التعجيل قبل زمان الشك يحتاج الى الدليل والاصل البرائة من لزوم التعجيل فان
قيل هل يصح التمسك على ذلك بالاخبار المشتملة على النهي عن نقض اليقين بالشك قلت الظاهر لا لان
المتبادر منها عدم نقض اليقين بالشك الحادث بعده لا بالشك الموجود حينه فافهم وربما يتوهم عدم
تحقق الشاك في البقاء فانه ان لم يحصل امارة عدم البقاء كان البقاء مظنونا للظن الاستصحابي
بالبقاء وان حصل امارة عدم البقاء كان المظنون عدم البقاء لتقدم الظن الحاصل من الامارة المذكورة
لكونه خاصا على الظن الحاصل من الاستصحاب لكونه عاما وفيه ان اسباب الظن كراتبها في القوة و
الضعف غير محصورة فرب ظن خاص لا يكون اقوى من الظن العام بل يكون مكافئا له وربما يكون
في طرف الظن الاستصحابي ظن يكون مجموعهما مكافئا للظن المعارض للظن الاستصحابي فافهم
مسئلة قال الاكثر من مخالفينا الامر بالفعل جائز وان علم الامر انتفاء الشرط وربما تعدى
بعض متاخريهم فاجاز مع علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا
في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا
ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء
العبد الى الوقت المعين واما مع العلم بالانتفاء كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته
فليس جائز وهو الحق وقبل التعرض لنقل الحجج ينبغي بيان المراد من الشرط في هذا الخلاف فنقول
زعم بعضهم ان النزاع في التكاليف المنجزة بالنسبة الى الشرائط المقدورة التي تكون التكاليف
بالنسبة اليها مطلقة وبالجملة زعم ان المراد شرط الوجود دون الوجوب وفيه الان من البين
ان التكاليف المطلقة لا تنتفي بانتفاء شرائطها التي هي بالنسبة اليها مطلقة فلا معنى للقول
بانتفاء التكليف مع العلم بانتفاء الشرط وكيف لا وكلام اصحاب هذا القول وهم اصحابنا مشحون
بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وثانيا انه لو كان المراد بالشرط ذلك لم يكن لدليل المجوز
الملحوظ فيه لزوم عدم حصول العلم بالتكليف لاحد وجه لان مطلق التكليف مشروط بالحيوة والقدرة

وما اشبههما

ومما اشبههما ومن البين انه لا يمكن ان يعلم الا باخبار الصادق فعلى مذهبي المجوز والنافي لو كان
المراد بالشرط هنا شرط الوجود دون الوجوب لا يمكن العلم بتحقق التكليف اما مع الفعل وبعده فلانقطاع
التكليف فانتفاء العلم بالتكليف في هاتين الصورتين مشترك بين المذهبين واما قبله
فلجواز انتفاء هذه الشرائط المخصوصة العامة لجميع التكاليف والتكليف منتف على تقدير
انتفائها لو كان المراد بالشرط هنا ما ذكر على المذهبين فانتفاء العلم بالتكليف في هذه
الصورة ايضا مشترك بين المذهبين فلا يمكن العلم بالتكليف لاحد على المذهبين الا باخبار
الصادق والوحي والالهام فلزوم عدم العلم بالتكليف مشترك بين المذهبين وما قيل من ان المراد
ان التكليف التنجيزي بالنسبة الى غير ما علم كونه شرطا للتكليف كالشرط الغير المقدور
معلوم وصار الحاصل انا نعلم قطعا انا مكلفون بالفعل بان طلب الامر عنا الان ايقاع
الفعل في الوقت لو علمنا بشرائط التكليف والامور التي وقع النزاع فيها لا يكون شرطا
للتكليف فلا اعتداد به لما فيه تعسف وتكلف لا يساعده ظواهر عباراتهم وقال بعضهم
ان المراد بالشرط هنا الشرط الغير المقدور فانه لا خلاف في انه يصح التكليف مع انتفاء الشرط
المقدور فانه تكليف بالشرط والمشروط وفيه اولا ان تخصيص الشرط بالشرط الغير المقدور
غير جيد لان الشروط المقدورة التي يكون الواجب مشروطا بالنسبة اليها في حكم الشرط المقدور
وداخل في محل النزاع حتى ان المسئلة المبتنية على هذه القاعدة قد تناولت الشرط الاختياري
وهو ان الصائم لو افطر ثم سقط فرض صومه بحيض او سفر فهل يجب عليه الكفارة اولا والسفر
يتناول الاختياري كما صرح به الاصحاب في هذه المسئلة واما ثانيا فلان اطلاقه وجوب الشرط
المقدورة مع توقفه على القول بوجوب المقدمة لا يتم فان كثيرا من الشروط المقدورة غير واجبة
ولو على القول بوجوب المقدمة كملك النصاب والاستطاعة فانهما مقدوران وغير واجبين
لكونهما شرطين للوجوب والتحقيق ان المراد بالشرط هنا وفاقا للمحققين انما هو شرط الوجوب
سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والحيوة من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر

وعدم المحيض للصوم فيما اجله الشارع شرطا للوقوع او لم يكن شرطا للوقوع كملك النصاب
من الزراعة للزكوة والاستطاعة في الحج حجة الناني وجوه منها ما خطر بالبال من ان التحقيق
ان محل النزاع انما هو امر الامر مع علمه بانتفاء شرط الوجوب ومن المقدمات الضرورية ان انتفاء
الشرط يقتضي انتفاء المشروط فانتفاء شرط الوجوب يقتضي انتفاء الوجوب وانتفاؤه عين انتفاء
التكليف ومنها ما حكي عن المعتزلة من انه لو صح التكليف بما علم عدم شرطه وما عدم شرطه غير
ممكن لزم ان لا يكون الامكان شرطا في التكليف واللازم منتف لما مر في مسئلة تكليف المحال قال
بعض الافاضل ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف الا فيما اصل الامتناع
من جهة سوء اختيار المكلف ولا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به
هو المحال الذاتي لا الاضافي ولا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا
لاشتراكهما في امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول باختصاص جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو
ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة هذا كلامه فان قيل انه يرد على هذه الحجة
ان التحقيق ان الكلام والنزاع في شرط الوجوب وانتفاؤه لا يستلزم عدم امكان الفعل المامور
به كالحج بدون الاستطاعة والزكوة بدون النصاب قلت لا ريب في ان بقاء التكليف مع انتفاء
شرط الوجوب الذي هو شرط الوقوع عقلا كالحيوة والقدرة مستلزم للتكليف بما لا يطاق
واما ما كان شرطا للوجوب دون الوقوع عقلا كالاستطاعة لوجوب الحج وملك النصاب
من الزراعة لوجوب الزكوة فيمكن بيان استلزام بقاء التكليف فيه مع انتفاء شرط التكليف
بما لا يطاق بانه وان لم يكن شرطا للوقوع عقلا لكنه شرط له شرعا وبعد فرض كونه شرطا
للوقوع شرعا لا يمكن الوقوع الشرعي بدونه فان الشرط الشرعي كالشرط العقلي نظير ما اشتهر
بين العلماء وسطر في الدفاتر ان المانع العقلي كالمانع الشرعي وبالجملة فالوقوع الشرعي غير ممكن
وان كان العرفي واللغوي ممكنا ومنها ما حكي عنهم من انه لو صح مع علم الامر بانتفاء الشرط لصح
مع علم المامور به واللازم باطل اما الاولى فاذ لا مانع من الصحة بقيد غير كونه غير مقصود

حصوله

حصوله لانه لا يصلح مانعا كما في صورة النزاع واما الثانية فبالاتفاق قال العضدي بعد نقله اجيب
انه لا نسلم انه لا مانع الا ما ذكرتم بل ههنا مانع اخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المامور
بانتفاء الشرط وهو الابتلاء بخلاف ما اذا جهل هو وعلم الامر فانه يمكنه الفعل لو حصل الشرط
فيصير مطيعا عاصيا بالعزم على الفعل والترك وبالبشرية والكراهية حجة المجوز ايضا وجوه
منها انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين
وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف
به ولا معصية به توجيه الدليل على وفق ما حققناه من كون محل النزاع انما هو شرط الوجوب
انه مبني على ان الارادة الحادثة غير مقدورة لعدم صدور الارادة بالقدرة والا لزم التسلسل
في الارادات لان كل ما يصدر بالقدرة يصدر بالارادة فلو فرض تحقق جميع شرائط التكليف
من الامور الغير المقدورة فيستند عدم الفعل ح الى عدم ارادة شيء من الشرائط المقدورة
والارادة غير مقدورة فظهر ان التكليف قد يتحقق مع انتفاء الشرط الغير المقدور الذي هو
الارادة والشرط الغير المقدور يجب ان يكون التكليف بالنسبة اليه مشروطا فالنزاع لو كان
في خصوص الشرط الغير المقدور كما زعم بعضهم فالمطلوب حاصل وان كان في مطلق شرط كما
هو التحقيق فيتمسك بعدم القائل بالفصل كذا ذكره الفاضل الشيرواني في توجيه الدليل واجيب
عن هذا الوجه بوجوه الاول انه ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف
عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما تتم
بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع عليها جلي الثاني حمل الارادة مقدورة وجعل الفاضل الشيرواني
تكلفا ولعل وجهه انه يعتبر في المقدورية تعلق الارادة ولا يتعلق بالارادة ارادة فتفسير القدرة
بكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الثالث ان النزاع لو كان في الشرائط الغير
المقدورة وكان الارادة غير مقدورة لم يكن التكليف مشروطا بالنسبة اليها اجماعا كما ان
الارادة القديمة شرط غير مقدور عند الاشاعرة وليس شرطا للتكليف اتفاقا منهم وكان مستثنى

عن محل النزاع البتة لان الكلام في الشرائط الغير المقدورة التي يكون التكليف مشروطا بالنسبة
اليها الرابع ان انتفاء التكليف بانتفاء شرطه لا يوجب العصيان والتحقيق ان محل النزاع انما
هو شرط التكليف فلو تم هذا الدليل لزم العصيان بانتفاء شرط التكليف وهذا باطل والمستلزم
للباطل باطل ومنها انه لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل
وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال
قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف
في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا ونردد في كل جزء فانه مع الفعل
فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل لا يجوز ان يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول
الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة وبالاجماع
على وجوب الشروع في المامور به بنية الفرض وهذا الدليل مبني على عدم بقاء التكليف مع الفعل
وقد مر الخلاف فيه والتحقيق والجواب عن هذا الوجه المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه
مكابرة وبهتان بل المرء متعبد بظنه في المقام وهو كاف في قصد القربة والوجوب وقد مر تحقيق الكلام
في ذلك ومنها انه لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع بوجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم
النسخ وقد علم والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء واجيب عنه بوجوه الاول المنع من
تكليف ابراهيم ع بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما
يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واما جزعه
فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز
ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او من مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر
بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى تحقيقا ورد عليه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل
ابراهيم واشتهاره بالفضل لذلك وكذا اولوية اسمعيل ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان
المراد بذبح عظيم هو الحسين ع والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بان اذبحك مع كون

المجاز

المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى ولو اجيب بالمنع عن كونه مامورا بنفس الذبح بل بسببه الذي يستلزمه غالبا
ويجوز التخلف عنه نادرا لسلم من هذا الايراد لما لا يخفى ان صدقت الرؤيا والا ان اذبحك الثاني ان ذلك من
باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام
والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فانقال ان النسخ بداء في الاحكام
كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى علم من قبله
انه يؤمر ويصدر عنه الذبح بقرينة قوله تعالى اري في المنام اني اذبحك لا اني امرت بذبحك فيكون في معنى
الاخبار عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله تعالى ثم بدا له فلم يقع في الخارج مثل اخبار
عيسى عن موت العروس ثم ظهر خلافه لكن يرد عليه ان رؤية ذبحه في المنام سببه عن امره تعالى به
فيعود الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل ع يا ابت افعل ما تؤمر الثالث انه اما من
باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين الرابع
انه ينبغي ان يلتزم ان العلم بالامر المشروط مع عدم العلم بتحقق شرطه يصير سببا للاقدام ومحوجا الى الفداء
وانت خبير بان القائلين بعدم صحة التكليف انما يقولون بانه لا يكون الطلب حقيقة طلبا
للفعل بل المقصود منه امر اخر وان تعلق ظاهرا بنفس الفعل كالاتيان بالمقدمات وتوطين
النفس على الفعل وغير ذلك ولم ينكر احد وقوع خطاب متعلق بنفس الفعل مع انتفاء شرطه
كما في التكاليف المشروطة بالنسبة الى من ينتفي شرطه منه احيانا كالمريض في اثناء الصيام والمتوفى
في طريق الحج فليجز ان يكون ابراهيم ع كذلك ظن ان التكليف سيبقى حكما لاستصحاب ولم يقع
بانه مكلف مطلقا او مشروطا وبمجرد ظن التكليف المشروط وظن حصول الشرط اقدم على الفعل
كما ان المستدل ينبغي ان يقول بانه قطع بالتكليف ولم يقطع بانه سيقع الشرط وبمجرد ظن انه
سيقع الشرط اقدم على ذبح الولد اذ لو علم عدم حصول الشرط لم يقدم اصلا اذ لم يكن تكليف
اصلا ولو قطع بحصوله لزم الجهل المركب على النبي ص وانه لم يتم الاستدلال الا ان يكون قاطعا بحصول
التكليف المشروط مع احتمال عدم النسخ ولا شك انه لا فرق يعتد به بين العلم بمعنى شرطه مع علم

العلم بوقوع مقدمة وان احتمل وبين سماع لفظ ظاهره ذلك الشرطية مع عدم العلم بوقوع مضمونه وقوع
مقدمه مسعا في ايراث اعتقاد وقوع التالي الذي هو التكليف التنجيزي والمؤثر في الاقدام هو ذلك
الاعتقاد ومنها انه كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ
من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور
به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح
الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر يجزم بها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له وان الاشكال
قد يقول الغيره وكلتك في بيع عبدي مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر
العبد والجواب عنه ان النزاع في المسئلة انما هو فيما امر الامر بشيء مع علمه بانتفاء شرط الوجوب
والواجب فيما ذكره المستدل في هذا الدليل لا ينتفي شرطه وما انتفى شرطه ليس بواجب وما ذكر
انما هو داخل فيما تقدم من جواز صدور الامر الظاهر في ارادة نفس الفعل مع ان المراد التوطين
والعزم عليه وانما يظهر ارادة خلاف الظاهر هنا وقت العمل ومما يتفرع على المسئلة عدم لزوم
القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة او نفست قبل مضي زمان يسع الصلوة
وعدم لزوم الوضوء فيما لو تلف الماء قبل التمكن من استعماله في الطهارات فينكشف عن عدم وجوبها
وعدم لزوم قضاء الحج على النائي فيما اذا ترك الخروج في الموسم وتلف المال او مات قبل ذي الحجة
ومنها عدم انتقاض التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائية فلا ينقض والمشهور
انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ويمكن اخراج هذا الفرع عن القاعدة بان يقال ان
الانتقاض من الاحكام الوضعية المنافية لحكم وضعي آخر هو بقاء الطهارة ولا دخل له فيما نحن
من بقاء الحكم التكليفي مع العلم بانتفاء شرطه وبما يجعل من فروع المسئلة لزوم الكفارة
عن من افطر في شهر رمضان ثم جن في ذلك اليوم او حصل له مفطر آخر من سفر ضروري ونحو
ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري بل يجب
لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول ولذا وقع الخلاف

فيه بين الاصحاب

فيه بين الاصحاب **مسئلة** اختلفوا في انه اذا نسخ مدلول الامر الذي هو الوجوب بقي الجواز الذي
هو من اجزائه وكان من المدلولات التضمنية للامر ام لا وذهب الى كل فرقة وعلى الاول فالحكم هو الجواز
الشرعي الخاص الثابت بالدليل الخاص وعلى الثاني يرجع في حكم الواقعة الى ما اقتضاه الاصل عقلا
او شرعا او كليهما فيحكم بالحظر فيما اذا كان المنسوخ وجوب عبادة بناء على ان الاصل في العبادات
الغير الثابت جوازها في الشريعة الحظر عقلا او شرعا او بالاباحة فيما اذا كان غير عبادة عقلا او شرعا
عند من ذهب الى ان حكم العقل في الاشياء النافعة الخالية عن امارة المفسدة الاباحة او شرعا خاصة
عند من ذهب الى ان حكمه فيها الحظر او بالحظر في غير العبادة ايضا عند الاخباريين وبالجملة المرجع
على القول بعدم البقاء هو الاصل اي اصل كان وعلى اي مذهب فاذا كان الاصل هو الجواز فالفرق
بينه وبين الجواز الباقي عند زوال الوجوب ان الباقي هو الجواز الشرعي الخاص الثابت بدليل خاص
وان الثابت هو الجواز العام الثابت بدليل عام والفرق بينهما ظاهر عند تعارض الادلة فان الاول
صالح لمعارضة الدليل والثاني غير صالح له وهذا واضح ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب
او رفعته او نسخت المنع من الترك ونحوها اما لو حرم او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال
في ارتفاع الجواز حجة القول بالبقاء ان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب
القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتضي لاجزائه واما الثاني
فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان
الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك
الذي هو جزؤه ح فلا بد له من نسخه على ارتفاع الجواز واحتمال تعلق النسخ بالمجموع وبالجزء
الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل الراجع الى التعلق بالمجموع مدفوع بالاستصحاب الذي
يقتضي بقاء الجواز ودعوى ان الجواز لا يبقى بنفسه بل يحتاج الى انضمام قيد اليه ليمكن بقائه
والاصل عدم القيد غير معقولة لان وجود القيد الذي هو الاذن في الترك اللازم من ارتفاع
المنع عن الترك قطعي فلا معنى لنفيه بالاصل ودعوى ان القطع بوجود القيد المذكور لا يوجب

القطع بانضمامه الى الجواز للشك في بقائه ومع عدم القطع بالانضمام يحكم بنفيه بالاصل ومع نفيه
لا يعقل بقاء الجواز غايته الامر تعارض استصحاب الجواز مع استصحاب عدم الانضمام وتساقطهما
والرجوع الى الاصل ويتحد ثمرته مع ثمرة القول بعدم البقاء مدفوعة اولا بما ذكره الفاضل الشيرواني
من انه لو كان حدوث الحادث المنضم كرفع الحرج عن الترك مستلزما لعدم اصالة بقاء شيء آخر
بالاستصحاب من جهة ان بقائه مستلزم لمقارنة احدهما للاخر مثلا وهو خلاف الاصل لم يصح الاستدلال
بالاستصحاب اصلا لان الحوادث لا تزال تتجدد فيزول اصالة بقاء ذلك الشيء لاستلزامه مقارنتها
وهو خلاف الاصل وثانيا ان التزام ارتفاع الجواز مستلزم لالتزام تحقق حكم من الاحكام الخمسة
التكليفية لامتناع خلو فعل المكلف عن احدها وهو مستلزم لمخالفة الاصل من جهات وجود جنس
اخر وانضمام فصل اليه وارتفاع الجواز والتزام بقائه مستلزم لمخالفة الاصل من جهة واحدة
هي حدوث انضمام الاذن في الترك الى الجواز ولا ريب فان التزام مخالفة الاصل من جهة
اولى من التزامها من جهات حجة القول بعدم البقاء وجوه منها ما اشرنا اليه والجواب عنه بما ذكرناه
بقولي ودعوى ان القطع بوجود القيد الى آخره ومنها ان الحصة المتحصلة في الخارج من الجواز الذي
هو جنس للاحكام الاربعة التكليفية وهي ما عدا الحرمة مع فصلها الذي هو المنع عن الترك موجودان
بوجود واحد في الخارج ولذا يحمل كل منهما على الاخر ولا يصح الحمل الا مع الاتحاد في الوجود الخارجي
ولا يجوز ارتفاع احد الموجودين بوجود واحد مع بقاء الاخر وفيه انه ان اريد باتحاد الجواز مع
المنع عن الترك في الوجود الخارجي هو الاتحاد المعتبر في الموضوع والمحمول المصحح للحمل فارتفاع احد الموجودين
بوجود واحد بهذا المعنى لا يستلزم ارتفاع الاخر فقد نرى احيانا انه يرتفع المحمول مع بقاء الموضوع
كما في زيد قائم وعمرو قاعد فقد يبقى زيد وعمرو مع ارتفاع القائم والقاعد وان اريد
به ما يزيد على الاتحاد المعتبر في الموضوع والمحمول فتحققه في الجنس والفصل ممنوع ويتضح
هذا المنع غاية الاتضاح فيما اذا كان الجنس والفصل جزء المركب الخارجي حيث قد تقرر
عند الحكماء ان الجنس في المركب الخارجي منتزع عن المادة والفصل عن الصورة وقد جاز

عندهم

عندهم ذهاب صورة واياب اخرى مع ابقاء المادة في الحالتين وهذا مستلزم لجواز تبدل الفصول مع بقاء
الجنس كتبدل الصور مع بقاء المادة وقد اشار الى هذه الدقيقة الفاضل الباغنوي في تعليقات شرح
العضدي في مسئلة ان القضاء تابع للاداء ام لا ومنها ان المنع عن الترك فصل للجواز والفصل علة
للجنس فزواله مستلزم لزواله لظهور انعدام المعلول بانعدام علته والوجه في كون الفصل علة
للجنس ان الجنس من حيث هو غير صالح لوجوده في الخارج لكونه مبهما مشتركا بين الكثيرين
والموجود في الخارج يجب ان يكون متميزا في الخارج عما عداه لا يصدق على الكثيرين فما لم
يتقوم الجنس بالمميز النوعي وهو الفصل والصنفي والشخصي لم يوجد في الخارج في الخارج
فانضمام الفصل الى الجنس من شرائط وجود الجنس وهذا هو المراد من كون الفصل علة للجنس
وليس المراد كونه فاعلا ولا موجدا وهذا واضح وانكار كونه علة له والاذعان بكونهما معلولي
علة واحدة لا ينفع في المقام فان انعدام احد المعلولين مستلزم لانعدام علته وهو مستلزم
لانعدام المعلول الاخر ضرورة زوال المعلول بزوال العلة ويرد عليه ان مقتضى ذلك عدم
امكان حصول الجنس في الخارج بدون فصل ما فاذا ارتفع الفصل ولم يخلفه فصل اخر ارتفع
الجنس واما اذا خلفه كما نحن فيه حيث جاء الاذن في الترك من زوال المنع عنه فلا يرتفع
فان قيل الفصل الثاني ان كان علة للحصة المتحصلة من الجنس قبل انعدامها لزم تحصيل الحاصل
وهو محال وان كان علة لها بعد انعدامها لزم اعادة المعدوم وهو ايضا محال وان كان علة لحصة
اخرى غير المتحصلة ثبت المدعى من زوال الجنس بزوال الفصل قلت نختار الشق الاول ونمنع
لزوم تحصيل الحاصل بالتزام ان الفصل الاول علة وشرط لحدوث الحصة المتحصلة والفصل
الثاني علة وشرط لبقائها فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا اعادة المعدوم ولا يثبت المدعى
ايضا ومنها ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر
مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا
يحصل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول

والقول بانضمام الاذن فى الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذى اقتضاه النسخ موقوف على
كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذى هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم
اذ النزاع فى النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذى هو المنع
عن الترك لكونه رفعه كافيا فى رفع مفهوم الكل لكن لك يحتمل التعلق بالمجموع او بالجزء الاخر
الذى هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه راجعا الى التعلق
بالمجموع وفيه ما ظهر مما مر من كون الاحتمال الاخير مدفوعا باستصحاب الجواز مع عدم صلاحية
استصحاب عدم انضمام القيد اليه لمعارضته وهذا واضح ثم قد يستشكل على القول بالبقاء
بان اللازم من دليلة الاستصحاب قال فى المعالم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستصحاب
لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب
كما يوجد فى كلام جماعة ولا منهما او من المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء
الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم
على البقاء كما رايت ينادى بان الباقى هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا
من الاذن فى الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا فى رفع
حقيقة الوجوب لاجرم كان الباقى من مفهومه هو الاذن فى الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه
الاذن فى الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو الباقى انتهى كلامه وفيه اولا
انه ان اراد بالجواز فقط الجواز الجنسى مجردا عن جميع القيود والفصول كما يشعر به كلمة فقط
ففيه منع ان صار اليه احد فضلا عن مصير المشهور اليه وكيف يكون للمتوهم فى ذلك مجال
مع اطباق جميع علماء جميع العلوم على امتناع وجود الجنس بدون الفصل وان اراد بالاباحة
بالمعنى الاخص الذى كان عبارة عن تساوى الفعل والترك كما يدل عليه قوله يريدون به الاباحة
ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما لا يخفى على الفطن ففيه منع ان مذهب المشهور ذلك بل الظاهر
منهم بل صريحهم انما هو بقاء الجواز الجنسى الموجود فى ضمن الوجوب المأخوذ فيه وظاهر انه الاباحة

بالمعنى الاعم غاية ما فى الباب انه بعد زوال قيد المنع عن الترك يكون المراد منه ما يعم الاحكام الثلثة
الاستحباب والكراهة والاباحة بالمعنى الاخص وثانيا ان ظاهر ان القول ببقاء الاستحباب
شاذ وهو وهم اذ لا يلزم من عدم تصريحهم ببقاء الاستحباب عدم اعتقادهم ببقائه ولا ريب ان
تصريحهم ببقاء الجواز والمراد منه المعنى الاعم لا ينافى بقاء الاستحباب ودليلهم يقتضى بقائه
فيجب التزام ان معتقدهم بقاء الاستحباب لوجود مقتضيه وفقد مانعه ونقول ان السبب الداعى
لهم الى تصريحهم ببقاء الجواز كونه فى مقابل القول بعدم بقائه كما ان كثيرا من الفقهاء صرحوا
بجواز الجمعة فى مقابل حرمتها مع ان المجوزين قائلون بوجوبها والسبب الداعى لهم الى عدم تصريحهم
ببقاء الاستحباب تمام ما هو غاية ظهوره من دليل القائل ببقاء الجواز وهذا كلام بعون الله
تعالى ظاهر ثم انهم وان فرضوا الكلام فى نسخ الوجوب لكن يجرى نحوه فى نسخ غيره من الاحكام الاربعة
التكليفية بل يمكن اجراء نحو هذا الكلام فى مطلق البطلان المتعلق بالخاص اعم من ان يكون البطلان
مستندا الى نسخ او انتفاء شرط او زوال الخصوصية فيقال بطلان الخاص هل يستلزم بطلان
العام ام لا ولا يخفى انا لم نقف على فرع لما فرضوه الا ما ادعى بعض العامة من ان رفع اليدين
كان فى غير تكبيرة الافتتاح واجبا ثم نسخ ولم يثبت عندنا ولكن لما فرضنا الكلام فيه من بطلان
العام ببطلان الخاص وعدمه فروع كثيرة منها كون القضاء تابعا للاداء على تقدير عدم
بطلان العام وعدم كونه تابعا له على تقدير البطلان ومنها جواز الجمعة على تقدير فقد
وجوبها العينى بفقد شرطه الذى هو حضور الامام ونائبه وعدم جوازه على التقدير المذكور
الثانى على البطلان والاول على عدمه والوجه فى ترتب هذا الفرع ان يقال قد ثبت وجوب
الجمعة عينا عند حضور الامام او نائبه فاذا فقدا انتفى المنع عن الترك قطعا واما انتفاء جوازه
الثابت فى ضمنه ففيه وجهان مبنيان على القولين المتقدمين فى مسئلة نسخ الوجوب ويرد
على هذا التفريع انه لا وجه له فى حق من لم يتحقق فى حقه الشرط اصلا كاهل زماننا اذ لم يتحقق فى
حقهم الوجوب حتى يقال ببقاء الجواز فى حقهم بعد رفع المنع عن الترك واما فى حق من تحقق

فى حقه الشرط ثم ارتفع كاهل زمان الائمة فله وجه فى النظر الظاهر بالتقريب المتقدم لكن ليس له وجه
بالنظر الدقيق بان يقال الاثر بعد انقضاء الجمعة التى كانوا فيها لا امام او نائبه حاضرا انتفى وجوب الجمعة
وجوازها وح لم يصح القول بجوازها فى الجمعة الاتية التى لم يحضر فيها الامام او نائبه وهذا ظاهر
نعم يمكن التفريع المذكور فى الجمعة الحاضر فيها الامام او نائبه بمقدار اداء الجمعة بشرائطها ثم
فقدا مع بقاء الوقت ولكن هذا ان تحقق ففى غاية الندرة ونهاية الشذوذ وربما يجعل الفرع المذكور
فرعا على مسئلة نسخ الوجوب وفيه ان انتفاء الشرط ليس من مسئلة النسخ فى شىء ولعل المراد كونه
فرعا على نظيرها وكان فى الكلام مسامحة ومنها ما لو نذر حيوانا خاصا للاضحية فمات ففى لزوم التضحية
بحيوان اخر وجهان مبنيان على ما تقدم ومنها ما لو وقف او اوصى لمصرف خاص لم يمكن ففى لزوم
الصرف فى مطلق وجوه البر او الاقرب الى المصرف وجهان مبنيان على ما تقدم ومنها لو نذر نافلة
او فريضة فى مكان لا رجحان فيه وقلنا بلزوم كون متعلق النذر راجحا ففى لزوم تلك النافلة
او تلك الفريضة فى مكان ما وجهان مبنيان على ما مضى ومنها ما لو وجب طهارة خاصة كالوضوء
او الغسل ففى لزوم قسم اخر من مطلق الطهارة وجهان مبنيان على ما مر ومنها ما لو تعذر بعض
اجزاء عبادة ففى لزوم ما لم يتعذر من الاجزاء وجهان مبنيان على ما مر ومنها صلوة الاحتياط اذا
ظهر فى الاثناء عدم الحاجة اليها ومنها الدخول فى الفريضة قبل الوقت بظن معول عليه شرعا اذا
فرغ قبله او تذكر ذلك فى الاثناء ولم يدخل الوقت ومنها صلوة الكسوفين اذا شرع فيها
ظانا بقاء الوقت ثم تبين خروجه قبل التحريمة ومنها صوم التتابع اذا افطر عمدا او ما قبل
اتمام شهر ولو بيوم فهل ينقلب ما تقدم ندبا او يبطل راسا مقالة فى النواهى وفيها مسائل
مسئلة النهى حقيقة فى التحريم لغة وعرفا وفاقا للمحققين والمراد بالتحريم هنا هو الطلب
الحتمى للترك وبعبارة اخرى هو طلب الترك مع المنع عن الفعل ولا يؤخذ فى التحريم بهذا المعنى
استحقاق العقاب بل انما يلزم ذلك من خصوص الناهى وهو ما اذا كان مستحقا للطاعة
كالله تعالى ورسوله واوصيائه ثم لنا ان التحريم بهذا المعنى هو المتبادر من النهى عرفا عند الملاقاة

عجزا عن القرينة ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعل والاصل عدم النقل
ولنا ايضا قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الله سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول لما ثبت
ان الامر حقيقة فى الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فتركه حرم فان قيل لعل حكمه تعالى بلزوم الانتهاء
عن جميع مناهى الرسول انما هو لعلم منه باستعمالها فى الحرمة لا لكونها حقيقة على ما هو المطلوب
قلت اولا ان ذلك خلاف الواقع للعلم باستعمال بعض نواهيه فى غير الحرمة وثانيا انه يستفاد من تعليق
لزوم الامتناع على مجرد نهى الرسول كونه علة له وهو انما يتم لو كان حقيقة فى التحريم كما لا يخفى فان
قيل لا يثبت بذلك كون النهى مطلقا حقيقة فى التحريم وانما يثبت بذلك كون نهى الرسول حقيقة
فى ذلك قلت يمكن اثبات التعميم بعدم القول بالفصل وبان كون نهى الرسول حقيقة فى الحرمة
ونهى غيره حقيقة فى غيرها يستلزم تعدد الوضع وهو مثل الاشتراك فى مخالفة الاصل وان لم
يكن عينه كما توهم فان المعتبر فى المشترك انما هو تعدد الوضع فى الاصطلاح الذى به التخاطب
واما اثبات التعميم لنواهى الله تعالى بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى
الله عنه ففيه ان الفحوى التى هى عبارة عن الاولوية لا تجرى فى الوضع والدلالة والاستعمال فلا
يلزم من وضع لفظ فى كلام الرسول لشىء او دلالة لفظ فى كلامه على شىء او استعماله لفظه
فى شىء تحقق ذلك فى كلام الله تعالى نعم لزوم اطاعة الرسول يدل بالفحوى على لزوم اطاعة
الله ولكن انى هذا مما نحن بصدده وهذا ظاهر فان قيل اذا امكن اثبات الوضع بالتبادر
العرفى فلا وجه للتمسك بالاية قلت المقصود اثبات الوضع اللغوى وانما يثبت بالاية والتبادر
يثبت الصغرى واصالة عدم النقل يثبت الكبرى فان قيل اذا كان النهى حقيقة فى الحرمة عرفا ولغة
فما فائدة صدور الاية الشريفة قلت فائدته تمام الفائدة لما اشتبه امر الوضع والحقيقة فى النهى
من جهة كثرة استعماله فى غير الحرمة ولذا ذهب جماعة الى كونه حقيقة فى غيره مست الحاجة الى بيان
كونه حقيقة فى الحرمة لرفع الشبهة واما ان كونه حقيقة فى الحرمة لا يستلزم لزوم اطاعة
نواهى الرسول اذ لا يلزم الحمل بكل ما يدل عليه اللفظ الا اذا كان المتكلم مفترض الطاعة فصدرت

الاية لبيان كون الرسول ممن يفترض طاعته واما ان الداعي الى صدورها انما هو التاكيد واظهار شدة
الاهتمام بلزوم طاعة الرسول كما صدرت الايات المذكورة في وجوب الصلوة والزكوة ونحوهما
مما يشتد الاعتناء بها ويقوى الاهتمام بها ولو باقى نظيرها مر في الامر في من شيوع استعماله في
الكراهة بحيث صار من المجازات الراجحة ويظهر الجواب ايضا بما مر مسئلة المتبادر من النهي
وشبهه انما هو طلب ترك الفعل فيكون حقيقة فيه وهو مما يمكن ارادته فتعين حمل اللفظ
عليه بناء على اصالة حمل اللفظ على حقيقته واما امكان ارادته فلانه لا مانع منه الا ما توهم
من عدم صلاحية تعلق الطلب بالترك لحصوله قبل الطلب فيكون طلبه طلبا للامر غير مقدور
والثاني انه تحصيل للامر الحاصل وهما محالان ومن ان الطلب الملحوظ في الامر والنهي تابع للاثر
المترتب على المطلوب بناء على المذهب الحق من كون حسن الاشياء وقبحها عقليين والاثر
انما يترتب على الامور الوجودية دون التروك والاعدام ولا يصح شيء منهما لكونه مما نعا
عن ارادة طلب الترك من النهي لعدم حصول الترك باعتبار استمراره قبل الطلب ويتعلق
الطلب به بهذا الاعتبار وهو بهذا الاعتبار مقدور غير حاصل فلا يكون طلبه طلبا لغير مقدور
ولا انه تحصيل للحاصل ولمنع عدم ترتب الاثر على التروك والاعدام مطلقا نعم
انما يسلم ذلك في الاعدام المطلقة المحضة التي لا تتميز والعدم في النهي متميز باعتبار اضافته
الى ملكته فان المطلوب في لا تزن انما هو الترك المضاف الى الزنا لا الترك المطلق وقس
عليه نظائره ولو سلم ذلك فيكفي تحقق المفسدة الكائنة في الفعل المنهي عنه وترتب
الاثر عليها تعلق الطلب بتركه ونمنع لزوم ترتب الاثر على نفس المطلوب على القول بالتحسين
والتقبيح العقليين وح نقول ان الاثر المقتضي لتعلق الطلب بالترك انما هو الاثر المترتب
على الفعل وبهذا يظهر فساد القول بان المراد من النهي انما هو طلب الكف عن الفعل المنهي
عنه بناء على عدم امكان ارادة طلب الترك منه وبه يعلم ايضا ان اهل العرف لا يعدون
التارك للمنهي عنه اذا لم يكف واذا كان المطلوب الكف لذموه بل يمدحون العبد

التارك

التارك لما نهاه عنه المولى اذا كان تركه بقصد امتثال مولاه وان لم يحصل منه الكف وايضا
على القول المذكور كون النواهي مجازات بلا حقائق اذ الظاهر ان القائل بكون المراد منها
الكف لا يدعي كونها حقائق فيها بل يعتقد كونها حقائق في طلب الترك وانما يراد منها
طلب الكف مجازا بدليل العقل وفساد كونها مجازات بلا حقائق واضح اذ على تقدير ثبوت
المجاز بلا حقيقة كان نادرا جدا وقد تمسك القائل بثبوتها بامثلة نادرة ولو كانت النواهي
من هذا الباب لزم التمسك بها قبل التمسك بغيرها مسئلة لا ريب في ان النهي بالصيغة
يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وهذا المعنى لا يستلزم عقلا المنع عن ادخالها في الوجود
دائما لان المنع من ادخالها في الوجود اعم من الدائم واللادائم والعام لا يقتضي الخاص كما ان الامر
المقتضي لطلب ايجاد الماهية لا يستلزم طلبه دائما الا ترى من الفرق بين النكرة واسم الجنس الواقعين
في سياق الاثبات والواقعين في سياق النفي حيث لا يقتضيان في الاول الاستيعاب الفردي والزماني
ويقتضيانه في الثاني وهذا اوهم للفرق بين الامر والنهي بالمقتضاء الثاني الاستيعاب دون الاول
وفيه ان الفرق المذكور انما هو بحسب العرف لا العقل وكلامنا انما هو في نفي الفرق بين الامر والنهي
بحسب العقل وبذلك يعلم عدم الفرق العقلي بين النكرة واسم الجنس المثبتين والمنفيين وكذا لا يستلزم
هذا المعنى عقلا المنع عن ادخالها في الوجود في ضمن جميع الافراد في جميع الازمان بالتقريب
المتقدم وكذا لا يستلزم هذا المعنى بحسب المفهوم المنع عن ادخالها في الوجود في ضمن جميع الافراد
في زمن من الازمنة ولكن هنا دليل عقلي في النهي يقتضي حمله على ارادة المنع عن ادخالها في ضمن
جميع الافراد في زمن من الازمنة وهو الاتيان بجميع الافراد المنهي عنه في زمان محال فترك بعض
الافراد المنهي عنه امر لازم لا بد منه فلا يعقل صرف الطلب اليه لكونه طلبا لامر حاصل
فالنهي لا يقتضي المنع عن ادخال الماهية في الوجود في ضمن جميع الافراد في زمن بحسب المفهوم
ولكن يقتضيه بحسب الدليل العقلي هذا كله بحسب العقل واما بحسب العرف فالحق انه يقتضي
الاستيعاب الافرادي والازماني ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه

الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء
مذموما بحيث لو اعتذر بتركها بالمدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد بتنا ولا
غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان فان قيل لو كان النهي للدوام لزم
عرفا التناقض ظاهرا في التقييد بالوقت عرفا كقولك للحائض لا تصلي ولا تصومي ايام اقرائك وحيث ان الملازم
ان الدوام انما هو استيعاب الازمان وينافيه التقييد بالوقت والتالي باطل اذ لا يحكم اهل العرف
عند عرض المثال ونظائره عليهم بالمناقضة والمنافاة قلت يمكن الجواب عنه بوجوه منها
ان تكون النهي انما هو في المبدء الذي يعتبر ورود مدلول الصيغة عليه والمبدء يعتبر اولا تقييده
بما اريد تقييده به ثم يورد مدلول الصيغة عليه اي مفهوم كان فههنا يقيد المبدء بالوقت
ثم يورد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم جميع اجزاء الوقت وهذا مقتضى وضع الصيغة
وح يمكن رفع التنافي في العمومات المخصصة مثل اكرموا الرجال العلماء وما رايت رجلا
عالما والمطلقات المقيدة اعتق رقبة مؤمنة بان يقال تعليق وجوب الاكرام على الرجال
المستغرقة للعلماء وغيرهم يقتضي ثبوته لغير العلماء ايضا وتخصيصه بالعلماء يقتضي نفيه
عن غيرهم ونفي الرؤية عن الرجل المنكر يستوعب غير العالم ايضا وتخصيصه بالعالم يستلزم عدم
استيعابه له وتعليق العتق بالرقبة يقتضي الاجزاء بعتق غير المؤمنة ايضا وتقييدها
بالمؤمنة يقتضي عدم الاجزاء بعتق غيرها والجواب عن الكل ان التخصيص والتقييد فيها
قبل الحكم والاسناد وبه يظهر الجواب ايضا عما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل يقتضي
الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه على هذا يلزم ان يرجح العقل
عما يفهم اطلاقا في مثل قولنا زيد اعلم من عمرو في الطلب عمرو اعلم منه في الهيئة لمنافاة ما يفهم
من آخر الكلام للزيادة في اصل الفعل مع انا نعلم بالوجدان عدم الرجوع ووجه الجواب ظاهر
مما قررناه وفيه ان التزام ان التقييد بالوقت في النهي في المثال ونظائره تقييد للمبدء
مما لا يساعده العرف والوجدان بل الظاهر كونه تقييدا للنفي المستفاد من النهي ولكن التزام

ولكن

كون التخصيص والتقييد في الامثلة المذكورة ونظائرها قبل الحكم والاسناد مما لا يساعده
العرف والوجدان ومنها ما يظهر من المعالم ان ما يدعى كونه مفيدا للدوام انما هو النهي المطلق
دون النهي المقيد بالوقت وح يمكن رفع التنافي في الامثلة المتقدمة ونحوها بان يقال
بان المفيد للعموم والاطلاق انما هو الرجال بشرط عدم التخصيص والرقبة بشرط عدم التقييد
واما الرجال المخصصة بالوصف والرقبة المقيدة فلا يفيد ان العموم والاطلاق وفيه
ان هذا مستلزم لتعدد الوضع في النهي والعمومات والاطلاقات بان يقال انها في
حال الاطلاق موضوعة لمعنى وفي حال التقييد موضوعة لمعنى اخر وهذا مع كونه مخالفا
للاصل لم يعلم مصير احد اليه مع ان تخصيص النزاع بالنهي المطلق ينافي اطلاقهم الخلاف ايضا يلزم
على هذا عدم كون التقييد تقييدا بل يلزم كونه كاشفا عن ارادة معنى آخر اللفظ لا يعم
فافهم ومنها منع عدم مناقضة التقييد بالوقت لظاهر النهي والتزام كونه في هذه
الصورة مجازا وكون التقييد بالوقت قرينة له ونحوه في العمومات المخصصة المقيدة فيكون
التخصيص والتقييد ح نوعين من المجاز الا انهما اسميا باسمين خاصين لكثرة مباحثهما
وربما يستدل على افادة النهي للدوام بان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية
الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد من افرادها فيه
اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية لصدقها ولهذا اذا نهى السيد عبده
عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا
لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بتركها المدة
المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد بتنا ولا غيرها لم يقبل ذلك منه
وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان وفيه اولا ان ظاهر قوله وهو انما يتحقق الى
آخره ان المنع عن ادخال الماهية بحسب المفهوم يقتضي الامتناع من ادخال كل فرد من
افرادها فيه وقد عرفت انه ليس كذلك وانه انما يقتضي ذلك بحسب زمان واحد يقتضي

الدليل العقلي وثانيها انه ان اريد اقتضائها الامتناع من امتثال كل فرد من افرادها فيه بحسب
جميع الازمان فهو ممنوع وان اريد بحسب زمان واحد فهو لا يستلزم الدوام ولو اقتصر في الاستدلال
على قوله اذ النهي الى اخره لم يرد عليه مناقشة ثم الظاهر ان افادة النهي المنع
عن جميع الافراد في جميع الازمان انما هو من جهة الاطلاق لا من جهة العموم فان المتبادر
منه انما هو المنع عن الماهية والحكم بارادة المنع عنها دائما وفي ضمن جميع الافراد انما
هو من جهة العرف فالفرق بين الامر والنهي انما هو بحسب العرف

ثلث

مسئلة في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه وقد اختلف العلماء في ذلك وتنقيح
المسئلة يحتاج الى تقديم مقدمات المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع في المسئلة
فنقول ان الامر والنهي اما ان يتعلقا بامرين متباينين لا يندرجان تحت نوع واحد بان
يكون متعلق كل منهما امرا مباينا للاخر وهذا كالامر بالصلوة والنهي عن شرب الخمر ولا
ريب ولا اشكال في امكانه عقلا ووقوعه شرعا وعرفا ولا يتوجه ذلك للقائلين بان حسن
الاشياء وقبحها ذاتيان فضلا عن غيرهم اما الثالث فواضح واما الاول فلان مرادهم
من كونهما ذاتيين انه لا يختلف افراد نوع واحد بحسب الحسن والقبح او انه لا يختلف
فرد واحد باعتبار احواله المختلفة في ذلك لا انه لا يختلف انواع جنس واحد بحسب
الحسن والقبح واما ان يتعلقا بمتباينين مندرجين تحت نوع واحد كالامر بالسجود لله
والنهي عن السجود للصنم ولا ريب في جواز ذلك الا انه قد منعه بعض المعتزلة نظرا الى ان
حسن الفعل وقبحه ذاتي وذات السجودين واحد وح فيصرف الامر بالسجود والنهي عنه الى قصد
التعظيم او يبقى الامر به على حاله ويصرف النهي عنه الى ذلك وفي الاول ان قصد التعظيم
لله وللصنم ذات واحد مثل السجود فلا يجوز صرف الامر والنهي اليه وفي الثاني
انه يلزم من وجوب السجود لله وجوبه للصنم لكونه ذاتا واحدا ومن حرمة قصد التعظيم
للصنم حرمته لله لذلك والقول بهما او بواحد منهما خروج عن الاسلام وبالجملة لا غاص للبعض
المومى اليه عن الوقوع فيما هرب عنه كما على الاول او عن التزام الكفر كما على الثاني وهذا
من اقوى الادلة على بطلان القول بان حسن الافعال وقبحها ذاتيان وربما اعترض على
هذا البعض بان مفهوم الفعل مفهوم جنس واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام وبعضه
واجب وهو الفعل الواجب وتحو ذلك او لا يمنع كون الفعل جنسا لما تحته من الانواع
لاحتمال كونه عرضيا بالاضافة اليها وفيه ان العرضي بمعنى كون الشيء خارجا عنه لا ينافي
الذاتية المرادة من قولهم ان حسن الاشياء وقبحها ذاتيان وانما ينافي الذاتية الدائرة

فی افراده علماء المیزان فافهم وثانیا ان مراد من عبّر بالجنس فی هذا المقام فی تحریر محل النزاع انما هو النوع وکذا مراد من قال ان الحسن والقبح ذاتیان ان النوع الواحد لا یختلف حسنا وقبحا فلا وجه للاعتراض لعدم کون مفهوم الفصل مفهوما نوعیّا فافهم واما ان یتعلقا بشیء واحد من جهة واحدة وذلک مستحیل قطعا الا عند بعض من جوّز التکلیف بالمحال قال الفاضل العضدی بعد الحکم بالاستحالة واستثناء ما ذکر وقد منعه بعض من یجوّز ذلک نظرا الی ان الوجه یقتضی جواز الفعل وهو یناقض التحریم انتهی وقد وجّه هذا الکلام توجیهین احدهما ان تعلق الامر والنهی بشیء واحد من جهة واحدة لیس تکلیفا بالمحال بل تکلیف هو محال فی نفسه لان معناه الحکم بان الفعل یجوز ترکه ولا یجوز یعنی یلزم من ایجابه صدق قولنا لا یجوز ترکه شرعا ومن تحریمه صدق قولنا یجوز ترکه فلو کان محرما واجبا لزم صدق النقیضین ولا یتصور هنا اختلاف بحسب الزمان لان الکلام فی عدم تعلق الوجوب والحرمة بفعل واحد شخصی فی زمان واحد واما تعلقهما به فی زمانین کما فی صورة نسخ الفعل قبل وقته فلیس محلا للخلاف ههنا واورد علی هذا الکلام علی هذا التوجیه بان معنی کونه یجوز ترکه ان الشارع قال بجواز ترکه ومعنی کونه لا یجوز ترکه ان الشارع قال بعدم جواز ترکه ولا شک ان هذین لیسا نقیضین اذ یجوز ان یقول الشارع انه یجوز ترکه وان یقول ایضا انه لا یجوز ترکه ولا یلزم صدق النقیضین اصلا نعم لو کان هذا الشیء جائز الترک فی الواقع یلزم صدق النقیضین لکن هؤلاء المجوزین تکلیف المحال هم الاشاعرة وهم لا یقولون بالجواز الواقعی وعدم الجواز الواقعی بناء علی نفی الحسن والقبح العقلیین بل قالوا ان معنی کون الشیء جائزا ان الشارع جوّزه وکونه غیر جائز ان الشارع لم یجوّزه وح یرد ان حکم الشارع بالجواز وعدمه فی شیء واحد من جهة واحدة لیس امرا محالا فلا وجه لمنعهم عنه لا یقال یستفاد من الامر بالشیء ان الامر طالب له ومن النهی عنه انه لیس بطالب له ولما امتنع الکذب منه تعالی یلزم ان یکون تعالی فی نفس الامر طالبا له وغیر طالب له وانه تناقض لانا نقول لا یستفاد من النهی الا انه طالب

ترکه واما انه لیس بطالب له فلا نعم ان ثبت مضادة الامر للنهی علی قول الاشاعرة النافین الحسن والقبح العقلیین یثبت کون التکلیف المذکور مع قطع النظر عن کونه تکلیفا بالمحال محالا لکن ثبوت هذا علی هذا القول اول الکلام وبالجملة لا یمکن اثبات کون هذا التکلیف من حیث هو محالا نعم یمکن اثبات محالیته علی قولنا بتعلقه بالمحال وانه قبیح علی الحکیم فیکون محالا وهذا غیر اثبات محالیته من حیث هو مع قطع النظر عن کون متعلقه محالا وغیر اثبات محالیته علی قول الاشاعرة وثانیهما ان المحال ثلثة انواع المرتبة العلیا وهو ما یکون محالا بالنظر الی ذاته وهو بالاتفاق غیر جائز والسفلی وهو ما یکون محالا بالنظر الی ما عرض له وهو بالاتفاق جائز بل واقع والوسطی وهو ما یکون محالا عادیا ای لا یدخل تحت قدرة البشر عادة کالطیران الی السماء وهذا هو المعنی المتنازع فیه فالمجوزون له قالوا بجوازها نحن فیه نظرا الی انه من قبیل الوسطی وبعضهم نظر الی معنی التناقض فیه فجعله من المرتبة العلیا واورد علیه بان حمل الکلام المشار الیه علی هذا المعنی وان کان غیر بعید الا ان دعوی الاتفاق علی عدم جواز التکلیف بالمرتبة العلیا غیر بل الظاهر ان جمهور الاشاعرة ذهبوا الی جواز التکلیف بالمحال مطلقا اذا عرفت هذا فلیعلم انه ان ورد فی الشریعة تعلق الامر والنهی بشیء واحد من جهة واحدة فیجب رعایة قاعدة الترجیح ان امکن والا فقاعدة تکافؤ المتعارضین واما ان یتعلقا بشیء واحد من جهتین متلازمتین لا ینفک احدیهما عن الاخری وهذا ایضا مستحیل قطعا لعدم تمکن المکلف من الامتثال نعم لیس الاستحالة من جهة اجتماع النقیضین او الضدین فی محل واحد ولیس شیء من الصور المذکورة محلا للنزاع اجماعا واما ان یتعلقا بشیء من جهتین ینفک کل واحدة منهما عن الاخری بمعنی کون النسبة بین الجهتین عموما من وجه کالصلوة فی الدار المغصوبة فهذا الکون الخاص الصادر من المکلف الحاصل فی الدار المغصوبة مامور به من جهة اشتماله علی الکون الذی هو جزء الصلوة فان الرکوع

والسجود وغیرهما من الحرکة والسکون المعتبرة فی الصلوة مامور بها وهذا ایضا منهی عنه لکونه تصرفا فی مال الغیر بدون اذن المالک ولا ریب ان النسبة بین الکون الکلی المعتبر فی الصلوة من الرکوع والسجود ونحوهما وبین التصرف فی ملک الغیر عموم من وجه وهذا مما لا اشکال ولا خلاف فی کونه محل النزاع فی المسئلة واما ان یتعلقا بشیء واحد من جهتین یتصور انفکاک احدیهما عن الاخری خاصة بمعنی ان یکون النسبة بین الجهتین عموما وخصوصا مطلقا فهذا لا یخلو من وجهین احدهما ان یکون جهة تعلق النهی اعم من جهة تعلق الامر وهذا لیس محل النزاع فی المسئلة لعدم امکان امتثال الامر والنهی معا فی المفروض وهذا واضح وثانیهما ان یکون جهة تعلق الامر اعم من جهة تعلق النهی کصوم یوم العید فان جهة تعلق الامر فیه هو الصوم من حیث هو اعم من وقوعه فی یوم العید او فی غیره وجهة تعلق النهی وهو وقوعه فی یوم العید اخص منه فی کونه محل النزاع فی المسئلة اشکال فیظهر من تمثیلهم بالصلوة فی الدار المغصوبة وبالامر بالخیاطة والنهی عن الکون فی مکان مخصوص عدم کونه منه ویظهر ذلک ایضا من العضدی وقد صرح الفاضل الباغنوی بدخوله فی المتنازع فیه نظرا الی عدم الفرق بین ما اذا کان النسبة بین الجهتین عموما من وجه او کان النسبة بینهما عموما مطلقا بالنظر الی الدلیل المقتضی لجواز اجتماع الامر والنهی والدلیل المقتضی لعدمه والحاصل ان الدلیل المقتضی لجواز اجتماع الامر والنهی عقلا فیما یتعقل انفکاک کل واحد من الجهتین عن الاخری مقتض لجواز ذلک فیما یتعقل انفکاک جهة الامر عن جهة النهی والدلیل المقتضی لعدم جواز ذلک فی الاول مقتض لعدمه فی الثانی غایة ما فی الباب انه ان قلنا بجواز اجتماعهما عقلا فی القسمین فلا دلیل علی الفساد فی القسم الاول فان النهی عن الغصب مثلا لا یقتضی کون الصلوة فی الدار المغصوبة فاسدة لعدم تعلق النهی بالصلوة بل بشیء اجتمع معها فی الوجود من جهة سوء اختیار المکلف ولکن الدلیل علیه فی القسم الثانی موجود وهو النهی المتعلق بالمامور به کالنهی عن صوم العید فانه یقتضی

للفساد المقدمة الثانیة فی تحریر الخلاف فنقول ان القول بجواز اجتماع الامر والنهی هو مذهب اکثر الاشاعرة واکثر الفقهاء من العامة والفضل ابن شاذان من قدمائنا کما یظهر مما نقل عنه الکلینی فی طلاق الکافی ولا یبعد ان یستفاد منه کون ذلک من مسلمات الشیعة وکون المخالف فیه من العامة کما اشار الی ذلک العلامة المجلسی فی بحار الانوار علی ما حکی عنه وظاهر الکلینی حیث نقل عن الفضل ما یدل علی ذلک ولم یطعن علیه کونه مختاره ایضا وهذا خیرة جماعة من محققی المتاخرین من اصحابنا کالمحقق الخوانساری والمقدس الاردبیلی وسلطان العلماء والمدقق الشیروانی والفاضل الکاشانی والامیر سید صدر الدین وصاحب القوانین وجمع اخر وذهب هذا القول الی السید المرتضی اعلی الله مقامه وهو ظاهر کلامه فی الناصریات فی عدم جواز الاجتماع ولا یبعد علی صحة النسبة ما حکی عن الشهید فی قواعده من سقوط التعبد والخلاص من العقاب وحصول الاجزاء باتیان العبادة المنوی بها الریاء اذ الظاهر ان هذا الکلام مبنی علی ان نیة القربة غیر معتبرة عنده فی صحة العبادة شرطا او شطرا لان من اعتبر فیها نیة القربة یعتبرها عنده شرطا او شطرا یلزمه ان یقول بعدم اجزاء العبادة المنوی بها الریاء وان کان قائلا بجواز اجتماع الامر والنهی اذ علی اعتبار نیة القربة فی صحة العبادة ینتفی فی العبادة المنوی بها الریاء شرط العبادة او جزؤها ومن الواضح ان انتفاء کل منهما مقتض لعدم اجزاء العبادة سواء فی ذلک من قال بجواز اجتماعهما ومن قال بامتناعه ومن لم یعتبر نیة القربة فی صحة العبادة شرطا وشطرا یلزمه ان یقول باجزاء العبادة المنوی بها الریاء وان کان الریاء منهیا عنه عنده وقال بعدم جواز اجتماع الامر والنهی فان الریاء وصف خارج عن العبادة منفک عنها غیر متحد معها فی الوجود ومحل النزاع فی المسئلة انما هو النهی عن الوصف المنفک عن المامور به المتحد معه فی الوجود وهذا واضح

جداً ولا يدل على صحة النسبة ايضاً ما حكاه في الوافية عنه في الذريعة انه قال وقد يصح ان
يقع من المكلف جميع افعاله على وجه ويحسن على وجه آخر وعلى هذا الوجه يصح القول
بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب ان له الخروج عنه بنية التخلص وليس له التصرف بنية
الفساد وكذلك من قعد على صدر حي اذا كان انفصاله عنه يؤلم ذلك الحي كقعوده وكذلك
المجامع زانياً له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على وجه آخر اذ الظاهر ان مراده من هذا
الكلام انه يختلف حكم فعل واحد باختلاف نية المكلف فربما نوى ما يجعل الفعل حسناً
وربما نوى ما يجعل ذلك الفعل بعينه قبيحاً وليس مراده اجتماع الحسن والقبح في فعل
واحد في آن واحد والحاصل ان غرضه من هذا الكلام ابداء قاعدة كلية هي اختلاف
حكم فعل واحد بحسب اختلاف نية المكلف مثل ما اذا زار احد عالماً او زاهداً
بقصد اذلاله واهانته كان قبيحاً واذا زاره بقصد الانتفاع بوعظه وعلمه وزهده
كان حسناً ومن زار ظالماً بقصد دفع ظلمه كان حسناً وبقصد اعانته كان قبيحاً ومن
هنا تبين فساد ما توهمه صاحب الوافية من دلالة هذين الكلامين من السيد على جواز
اجتماع الامر والنهي ثم حكى السيد في الذريعة على ما نقله في الوافية قولاً يدل على جواز اجتماع
الامر والنهي في الواجب الكفائي وفي واجب غير مشروط بالنية وفي تعبره والقول بامتناع اجتماعهما
يحكى عن المعتزلة واكثر اصحابنا بل في المعالم ولا اعلم في ذلك مخالفاً من اصحابنا الا بعض
من جوز اجتماعهما عقلاً ومنع عنه عرفاً المقدمة الثالثة في بيان ان النهي مقدم على الامر
على القول بعدم جواز اجتماعهما ام لا فاعلم ان ظاهرهم في المقام تقديم النهي على الامر
والحكم ببطلان العبادة عند حصول ضيقتها فرجحاً للمأمور به والمنهي عنه وهذا مشكل
من وجهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان
كون الشيء الواحد مطلوباً ومبغوضاً ومأموراً به ومنهياً عنه واما اقتضاء ذلك
تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول الشارع صل مطلق

والا

والامر اذا كان مطلقاً يقتضي الاجزاء باتيان كل ما صدق عليه المأمور به وقوله لا تغصب
ايضاً مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب ومنها والعبادة المتحققة في ضمنه
والقول بعدم الجواز لا يقتضي الا لزوم تقييد احد المطلقين بالآخر ولا يقتضي لزوم تقييد
اطلاق الامر بالنهي والحكم بالبطلان كما فعلوه اذ كان لهم ان يقولوا الصلوة واجبة
صحيحة الا اذا تحققت في ضمن الغصب فتكون فاسدة غير واجبة كما لنا ان نقول الغصب
حرام الا اذا كان كوناً من اكوان الصلوة فتكون واجباً غير محرم بل الاحتمال الاخير كما
ذكره صاحب الوافية لا يخلو عن قرب سيما مع ضميمة ما دل على صحة الصلوة المذكورة
مثل قوله تعالى ان الارض لله يورثها من يشاء وما ورد من ان الارض مهر لفاطمة الزهراء عليها
السلام فان قلت الوجه في تقديم النهي على الامر ان الاستقراء كاشف عن ترجيح الشارع جانب
التحريم على الوجوب كصلوة الحائض في ايام الاستظهار وكف الوضوء عن الانائين المشتبهين
عند نجاسة احدهما او غير ذلك قلت اولاً انه يمكن القلب بان يقال ان الاجتناب
عن النجاسة وترك الصلوة واجب وترك الوضوء وفعل الصلوة حرام فرجح جانب
الوجوب على التحريم وثانياً نمنع بلوغ هذا حداً يفيد المظنة ولو سلم بلوغه فنمنع اعتباره
وثالثاً انه معارض بعموم ما يدل على الحلية والاباحة عند الشك في الحرمة فان قلت الوجه
فيه ما ورد من التوقف عند تعارض الامر والنهي ومقتضاه الكف قلت التحقيق ان الحكم
التخيير مع التعارض وفقد المرجح ونمنع كون احد المتعارضين مشتملاً على الحرمة مرجحاً
فان قلت الوجه فيه ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة قلت هذا انما يتم مع تعارض
الندب والتحريم لا الواجب والحرام لان في ترك الواجب كفعل الحرام ايضاً مفسدة فان
قلت الوجه فيه استصحاب عدم الصحة قلت انه معارض باستصحاب عدم الاثم وكل من قال
بعدمه قال بالصحة الثاني انه كيف يصح الحكم بتقديم النهي على الاطلاق مع انه ربما يكون الامر
قطعي الورود والنهي ظنيه ومن الواضح ان الظني لا يقدم على القطعي اذا عرفت هذا فاعلم انه

بلغ قبالاً

يمكن الجواب عن الاول اولاً بان وجه تقديم النهي على الامر ان دلالة النهي على حرمة الفرد الذي
اجتمع فيه الامر والنهي وعلى فساده اقوى من دلالة الامر على وجوبه وصحته فان مدلول النهي
عرفاً انما هو النهي عن جميع الافراد وجميع الاشخاص ومدلول الامر انما هو وجوب ايجاد الماهية ومقتضى
الاطلاق حصول الامتثال باتيان اي فرد منها والحاصل انه لا دلالة للامر على وجوب خصوص
الافراد وصحتها وانما هذا شيء يحكم به العقل من باب التخيير والتوصل الى الواجب بخلاف
النهي حيث يدل عرفاً اجمالاً على حرمة كل فرد وثانياً بان الاصل الاصيل في العبادات الفساد
وح نقول يحصل الشك في الصحة من جهة تعارض الامر والنهي واستصحاب عدم الصحة وعدم
الاثم فنمنع الصحة بان الاصل في العبادات الفساد وهذا غير استصحاب عدم الصحة ويمكن الجواب
عن الثاني بمنع عدم تقديم ظني الورود على قطعيه بل نقدم الظني اذا كان قوي الدلالة على القطعي
اذا كان ضعيف الدلالة ومن ثم كان الاقوى جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد مع كون الاول
ظنياً والثاني قطعياً المقدمة الرابعة في بيان الاصل في المسئلة فنقول ان كان المأمور
به غير العبادة فالاصل جواز الاجتماع وصحة الفعل فيما اجتمع فيه الامر والنهي فان المفروض
صدق اسم المأمور به على الفرد الذي اجتمع فيه الامر والنهي وصدق الامتثال به موجب
للامتثال الامر فمن يدعي عدم الامتثال كان عليه اقامة الدليل وكذا ان كان المأمور
به عبادة على القول بان اسماء العبادات اسام للاعم او للصحيح مع جواز اجراء اصل البرائة
في الاجزاء والشرائط المشكوكة للعبادة واما ان قلنا بكون اسمائها اسامي للصحيح مع عدم
جواز اجرائه فيها بل لزوم التمسك بقاعدة الاشتغال فيها فالاصل عدم جواز الاجتماع
فمن يدعي جوازه كان عليه اقامة الدليل ثم يمكن ان يقال ان كل من جوز اجتماع الامر
والنهي لم يفرق بين العبادة وغيرها ولا بين كون اسمائها اسامي للصحيح او للاعم ومن لم يجوزه
لم يفرق بين ما ذكر المقدمة الخامسة في بيان كراهة العبادات فليعلم انه ورد في الشريعة النهي
التنزيهي عن عبادات ولذا اتفق الاصحاب بكراهتها وهذه العبادات على قسمين عبادات مكروهة

لها

لها بدل كالصلوة في الحمام وبيوت الغائط وبيوت النيران وما ليس لها بدل كالصوم الذي
خلا الايام المخصوصة والصوم المندوب في السفر وصوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء ومع شك الهلال
وقد وقع بينهم الخلاف والاشكال في معنى كراهة العبادة حيث انه يعتبر عندهم كون العبادة
راجحة مقربة مشتملة على المصلحة بحيث لا يجوز اتصافها بالاباحة بالمعنى الاخص فضلاً عن
اتصافها بالحرمة والكراهة بل شرط العبادة عندهم في الواجب والمندوب واليهم يتوقف
صحة العبادة عندهم على نية القربة المتوقفة على كونها راجحة اذ لا معنى لقصد التقرب
بفعل يتساوى مع الترك او كان مرجوحاً بالاضافة الى الترك وح فاتصاف العبادة
بالكراهة التي هي عبارة عن كون الفعل مرجوحاً مستلزم لاجتماع المتضادين في فعل
واحد اعني الرجحان والمرجوحية والمتضادين اعني الوجوب او الندب والكراهة وقد ذكروا
للتفصي عن هذا الاشكال وجوهاً منها ان المنهي عنه في النواهي التنزيهية انما هو وصف خارج
عن المأمور به لا يتحد معه في الوجود بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالمنهي عنه في الصلوة في الحمام
هو التعرض للرشاش والنجاسة او الكشف للعورة وفي مبارك الابل انفارها والبعير وفي البطائح
هو التعرض للسيل ونحو ذلك فلا يلزم اجتماع المتناقضين والمتضادين في شيء واحد ويمكن
قصد القربة في الموصوف دون الوصف وفيه مع ان الفرق بين النواهي التحريمية والتنزيهية
تحكم لانا هدانا اولاً ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه و
هذا الكون بعينه هو الكون في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في فرد واحد فيلزم
المحذور المهروب عنه من اجتماع الضدين والمتناقضين وقس عليه غير التعرض للرشاش
من الاوصاف للنساء والبهائم ونحوها وثانياً ان هذا لا يتم في كثير من الكراهات مثل كثير من الاوقات
وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها
في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم
كون الكراهة دائماً لذلك كما فيما هو في غسل الجمعة ومنها ما ذكره المحقق الشيخ علي وجمع من الاعلام

من ان معنى الكراهة في العبادة تقليل الثواب لا سيما المعروف فيلزم الخلف المذكور غير مرة
ففي كراهة الصلوة في الحمام كونها اقل ثوابا من غيرها والمراد ان للصلوة من حيث هي ثواب
مع قطع النظر عن الخصوصيات وقد يزيد ثوابها عنه من جهة الخصوصية كالصلوة في المسجد
وقد ينقص عنه لذلك كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله فما كان ثوابه اقل مما ثبت لطبيعة الصلوة
من حيث هي كان مكروها فلا يجدي انه يلزم من هذا التفسير كون كثير من العبادات مكروهة مع انه
لم يقل بكراهته احد مثلا الصلوة في البيت اقل ثوابا بالنسبة الى الصلوة في مسجد السوق وفي
مسجد السوق بالنسبة الى مسجد المحلة وفي مسجد المحلة بالنسبة الى مسجد الجامع وفي مسجد الجامع بالنسبة
الى مسجد الكوفة والاقصى وفيهما بالنسبة الى مسجد المدينة وفيه بالنسبة الى المسجد الحرام الى غير ذلك
من العبادات وتحصل ما قدمناه في دفع الايراد مراد من دفعه بقوله الا ان يقال ان تقليل الثواب في العبادات
المكروهة مرتبة لا ينتهي اليها ثواب شيء من العبادات الغير المكروهة وفيه اولا ان حمل النواهي التنزيهية
عن العبادات على تقليل الثواب مما لا يساعده العرف واللغة فان استعمال صيغة النهي في هذا المعنى غير
معهود ولو مجازا ولذا ما تفطن احد من علماء الاصول وغيرهم من سابقيه وهذا واضح جدا وثانيا
انه لو كانت الكراهة فيها بمعنى تقليل الثواب فلم كان رسول الله والائمة يتركونها ابدا وينهون الناس
عنها اذ تقليل الثواب لا يقتضي ذلك سيما فيما لا بدل له اذ فيه تفويت ثواب بلا عوض وهو ظاهر وثالثا
انه لو كان تقليل الثواب موجبا لورود النهي لكان اللازم ورود النهي عن الشارع عن جميع افراد العبادات
الا ما هو في اعلى درجات الثواب وبطلان اللازم ظاهر فافهم ومنها ان المراد بالكراهة في العبادة كونها
مرجوحة بالاضافة الى غيرها وكون فعلها وترك غيرها خلاف الاولى والمرجوحية الاضافية
لا ينافي الرجحان الذاتي المعتبر في العبادة كالقصر في المواطن الاربعة بالاضافة الى التمام فيها حيث
كان كل منهما عبادة يجزي عن الاخر مع كون الاول مرجوحا بالاضافة الى الثاني وكذا صلوة الظهر
بالاضافة الى صلوة الجمعة يوم الجمعة حيث كان كل منهما واجبا تخييريا يجزي احدهما عن الاخر
مع كون الاول مرجوحا بالاضافة الى الثاني والثاني ارجح وافضل وح فلا يلزم الخلف المذكور غير

مرة وقد اختار هذه الطريقة الشهيد الثاني في الذب عن الاشكال حيث ذكر في التمهيد تقسيم
الحكم الشرعي الى الخمسة المشهورة وبين وجه حصره فيها فقال ويرد على هذا التقسيم امور احدها
مكروه العبادة كالصلوة في الاماكن والاوقات المكروهة فان الفعل راجح بل مانع من النقيض
مع وصفه بالكراهة المقتضية لرجحان الترك ومن ثم قالوا ان المراد بمكروه العبادة ناقص الثواب
خاصة وهو اصطلاح مغاير لقاعدة الاصوليين وموجب لانقسام المكروه الى معنيين عام و
خاص ثم قال بعد ذكر ايرادين اخرين على التقسيم وزاد بعض متأخري الاصوليين امرا سادسا سماه
خلاف الاولى جاعلا من الاول وهو حسن وح فلا منافاة في اتصاف الفرد المرجوح من العبادة باصل
الرجحان فان مرجوحيته بالاضافة الى غيره من افرادها الذي هو اولى منه وان اشترك في اصل
مصلحة الرجحان وهو اولى من تسميته مكروها لرجحانه مطلقا في الجملة ولا يندفع الاول الا به
انتهى كلامه رفع في الجنان الخلد مقامه وهذا التفسير قريب من التفسير بتقليل الثواب ويرد عليه ما
اوردنا على التفسير بتقليل الثواب بل يمكن دعوى رجوعهما الى معنى واحد عند التامل اذ لا وجه
لكون عبادة مرجوحة بالاضافة الى غيرها الا كونها اقل ثوابا منه والعجب عن الشهيد الثاني
حيث اعرض عن التفسير الاول وجعله اصطلاحا مغايرا لقاعدة الاصوليين وموجبا لانقسام
المكروه الى معنيين واختار التفسير الثاني مصرحا بعدم اندفاع الاشكال الا به مع ان التفسير الثاني
ايضا اصطلاح مغاير لقاعدة الاصوليين وموجب لانقسام المكروه الى معنيين وبالجملة التفسيران
متحدان بحسب الحقيقة وما يرد على كل منهما يرد على الاخر فان كان واحد منهما دافعا
للاشكال كان الاخر كذلك ومنها ان المتصف بالرجحان والمشتمل على المصلحة الموجبة لترتب
الثواب والاتصاف بكون الشيء عبادة انما هو المعنى العام المتحقق في النوع المكروه وغيره مثل طبيعتي
الصلوة والصوم المطلقتين في الامثلة المتقدمة وان المتصف بالكراهة والمشتمل على المنقصة
انما هو ايقاعهما على النحو الخاص والموجب لذلك الكراهة والمنقصة انما هو الخصوصية المنضمة
الى المعنى العام المعارضة لرجحانه ويكون الكراهة بمعناها المعروف ويكون متعلقه غير متعلق

الرجحان فلا يلزم اجتماع المتضادين والمتناقضين في شيء واحد فان قلت خصوص النوع
المكروه للعبادة وجوده راجح على عدمه ام لا قلت قد يكون راجحا وقد لا يكون ولا محذور
في شيء منهما مثلا يجوز في الصلوة في الحمام ان يكون الثواب الذي باصل مطلق الصلوة
يزيد على الكراهة التي حصلت بسبب الوصف وح يكون وجود الصلوة المخصوصة راجحا
على عدمها الا انه لما لم يكن في الصلوة في غير الحمام تلك الكراهة وقع النهي التنزيهي عنها
واما الصوم في الايام المكروهة او في السفر مثلا فالظاهر انه ليس براجح بل يجوز ان يكون
مرجوحا اذ اللازم انما هو رجحان اصل العبادة لا خصوص الفرد وح يجوز ان يكون اصل
الصوم له فضيلة لكن كونه في هذا اليوم موجب لقبح بها بل تلك الفضيلة وبما فيها
او يربح عليها لكن على وجه لا ينتهض سببا للعقاب ومن هنا ظهر اندفاع ما يستشكل
من انه اذا كانت العبادات المكروهة صحيحة راجحا وجودها على عدمها فلم كان رسول الله صلى الله عليه وآله
والائمة يتركونها وينهون عنها بالنهي التنزيهي على ما نقل عنهم مع فوات منهم تلك الفضيلة
وذلك الثواب اذ قد عرفت انه فيما كان له بدل كالصلوة في الحمام لا اشكال اصلا وفيما لا بدل
له كالصوم في الايام المكروهة يجوز ان يكون خصوصه مرجوحا وان كان اصله راجحا فيكون
القبح المتحقق في تلك الخصوصية المقارنة له ازيد من ثواب اصل الفعل بحيث يبقى مع تساقطهما
وسقوط الثاني كراهة بعد في فعله فلذلك تركوه ونهوا عنه بالنهي التنزيهي وحاصل الكلام
ان العقل لا يستبعد ان يكون لاصل العبادة من حيث هي مع قطع النظر عن الخصوصية رجحان
ولنوع خاص منها من جهة الخصوصية مرجوحية وهذه المرجوحية قد يساوي الرجحان
الثابت لاصل العبادة فيتساقطان فيتساوى طرفا الفعل والترك لذلك وقد يزيد
عليه فيكون النوع الخاص مرجوحا ومكروها وقد ينقص عنه فيكون راجحا بالذات وان
كان مرجوحا بالاضافة الى النوع الخالي عن هذه الخصوصية المذكورة فيما له بدل من العبادات
كالصلوة في الحمام لا اشكال سواء كان الفعل والترك فيه متساويين او كان الاول ارجح

من الثاني او بالعكس لان النهي فيه لا يستلزم ترك اصل الماهية لامكان اتيانها في ضمن غير هذا
النوع المنهي عنه فيجوز النهي عنه بسبب المنقصة الحاصلة من ضم الخصوصية وان كان الرجحان الثابت
لاصل الماهية ازيد من هذه المنقصة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في
الاوقات المكروهة فنقول انه اما مباح او مكروه بالمعنى المعروف بل الثاني هو المتعين ابقاء للنهي
على ظاهره فيكون المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية غالبا على الرجحان الحاصل لاصل العبادة
ودائما فيما لا بدل له ولذا تركه المعصومون ونهوا عنه اذ لو كان الرجحان غالبا عليها ودائما
لها لم يكن وجه لتفويتهم ذلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وشيعتهم بلا عوض بمحض معارضته با
لمرجوحية المقهورة في جنبه فان قلت قد اعتبر نية القربة في العبادة ولزم ثبوت الرجحان
في العبادة ولم يمكن نية القربة فيما غلب الخصوصية الموجبة للمنقصة على الرجحان الثابت لاصل
العبادة ولم يبق الرجحان المعتبر في العبادة على حاله لمعارضة الخصوصية وغلبتها عليه قلت
ان القدر المسلم في اشتراطه الرجحان انما هو اشتراطه في اصل الماهية واما لزوم بقائه وعدم
ارتفاعه بالمعارضة فلا واما قصد التقرب فهو ايضا ممكن بالاضافة الى اصل العبادة وان
لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عباداتنا التي
لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات
الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى
والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الامر في هذه العبادة من حيث انها موافقة
لامر الامر يكفي قصد امتثاله وهو يكفي في قصد القربة وان لم يحصل علو الدرجة من فعله ولا
يترتب المثوبة عليه من جهة مزاحمة المنقصة الحاصلة من الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن
جعفر كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد في الروايات وافتى بمضمونه في الذكرى
فترك التكلم والمخاطبة مع الله تعالى اشتغالا ومشتاقا اولى من فعله ولذلك ارتكبه الامام
ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا من مثله سيما تكررا وسيما في الرواتب التي

فاير انا كيد المتممه للفرائض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة ولا في جواز
قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا ينفتح
سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام
الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط المياه و
عدم التباس الانساب بحاصل صورة العبادة يكفي في صحة قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من
الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج نعم فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة
معارض فلا بد من طرحه كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام ع صام في السفر في شعبان
مع انه ليس بصريح في كونه الصوم المندوب المكروه في السفر لاحتمال كونه منذورا بقيد السفر
فاما لا بد من نفي الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقا فان قلت بناء ما
قررته على القول بالاحباط والمحققون على بطلانه قلت اولا ان بطلانه مم وما استدلوا
عليه ضعيف وكثير من الآثار والاخبار ينادي بوقوعه وثانيا انه لو سلم بطلانه فانما هو
في عملين لا في عمل واحد يكون فيه اعتباران احدهما طاعة والآخر معصية يجوز تعارضهما
واستقرار الفعل على التساوي على تقدير عدم غلبة احدهما على الآخر وعلى الحسن والقبح
على تقدير الغلبة فقد تلخص مما قدمنا انه يجوز في العقل ان يكون لبعض العبادات خصوصية يعارض
خصوصيته ثواب تلك العبادة ويجعلها في ضمنه مرجوحا لكن لا الى حد ينهض
سببا للعقاب ولا مجال لانكار هذا كما لا يخفى واذا جاز ذلك فليس في الشرع الا الاخبار
عن مثل ذلك والتعيين له ولا محذور فيه فلا اشكال من هذه الجهة وكذا لا اشكال
من حيث اطلاق العبادة فانه لا اقل من جوازه باعتبار ان الكلي الذي هو فرده راجح
شرعيته وان كنت تضايق فيه وتعتبر في لفظ العبادة ان يكون كل شيء اطلقت عليه راجحا
وجوده بخصوصه على عدمه فلا مشاحة في الاصطلاح ولا جدوى في النزاع في اللفظ وان
اردت اثبات ان مثل ذلك الفرد لما لم يكن راجحا وجوده بخصوصه على عدمه يجب ان يكون

التعبد

التعبد به حراما فلا يتيسر لك ذلك بعد ما جوزت ان يكون امره في نفس الامر هو ما ذكرنا
من انه يقارنه خصوصية تعارض ثواب تلك العبادة اذا اتى بها في ضمنه بحيث يجعلها مرجوحة
لكن لا الى حد يوجب العقاب اذ بعد تسليم ذلك ولا محيد عنه كيف يبقى مجال لكونه محرما وقد
علم هذا الوجه او لا ان قصد التقرب المعتبر في صحة العبادة غير ممكن فيما غلبت المرجوحية
الحاصلة من الخصوصية على الرجحان الثابت لاصل العبادة عند تعارضهما ولذلك صار
ترك العبادة راجحا على الفعل وكذا لا يمكن قصده فيما تساوى الفعل والترك لتعارضهما
او تساقطهما وبيان ذلك ان قصد التقرب لا يحصل الا بقصد الثواب او الخلاص عن العقاب
او التعظيم لله او الشكر له او حبه له او الحياء منه او امتثال امره وموافقة ارادته والاول لا يمكن
قصده في المفروض وكذا الثاني في العبادات المندوبة من المفروض وكذا لا يمكن قصد
ما عدا الاخيرين لوضوح عدم امكان قصده من فعل كان تركه راجحا عليه وكذا لا يمكن
قصد الاخيرين في المفروض فان قصد الامتثال وموافقة ارادته فرع كون الشيء مطلوبا له اذ لا
معنى لهما مع عدم مطلوبيته ولا يكفي صورة الامر في ذلك مع عدم ارادة الطلب منها او لا
ترى انه لا يصح اطلاق الامتثال وموافقة الارادة في الامر المراد منه التهديد او الاباحة فان
قلت قصد التقرب لا يستلزم حصوله كما في اهل الكتاب من الكفار حيث انهم يقصدون في
عباداتهم التقرب مع عدم حصوله لفساد عباداتهم لفقد شرطها وهو الايمان قلت نعم
الامر كذلك ولكن قصد التقرب لا يمكن بدون احتمال حصوله عند القاصد والمجتهد الذي
اعتقد في كراهة العبادة هذا المعنى لا يحتمل حصول القرب بالعبادات المكروهة فلا يمكن
ان يقصده هو ولا مقلده العالم بمذهبه في كراهة العبادة القرب وثانيا ان ظاهر الفقهاء
انه يعتبر في العبادات الرجحان بالفعل وانه لا يكفي الرجحان لولا مصادفة الخصوصية وثالثا
انه على هذا الوجه لا يبقى الامر على ظاهره من كون المأمور به مطلوبا فيما غلبت المرجوحية
على الرجحان او تساويا ومنها ما استظهره جمال العلماء في تعليقات شرح المختصر فقال ولا ظهر

ان يقال ان الكراهة في العبادات ليست الا بمعنى ان تركها افضل لمزية راجحة في تقريع لا
ضير في القول بكون العبادة مكروهة مع كونها راجحة يترتب الثواب على فعلها وان لم يكن
لها بدل اذ لا منافاة بينهما كما لا يخفى قلت نعم فما وجه النهي عنها وترك الائمة لها اذا لم
يكن لها بدل قلت النهي عنها ليس الا لانها في نفسها بدل على ان فيها نقصا وعيبا
حتى يعلم المكلفون حاله ويشتغلوا ببدله بما لا نقص فيه من العبادات وهذا وجه ترك الائمة
ايضا فان قلت الصوم مثلا لا يشغل عن شيء من العبادات فلو كان راجحا فلا وجه للنهي
عنه وتركه وان كان فيه نقص اذ فيه تفويت ثواب بلا عوض قلت الصوم ايضا قد يشغل
عن العبادات لما يورث من الضعف فالغرض من النهي ان يترك ويشتغل بما لا نقص فيه
من العبادات وايضا قد يقصد الانسان صوم يوم فاذا سمع ذلك النهي يصوم يوما لا نقص
فيه لا ما فيه نقص ويكفي هذه للنهي وكذا ترك الائمة للاشتغال به في يوم اخر لا نقص فيه
او للاشتغال بعبادة اخرى كذلك يمنع الصوم منها لما يورث من الضعف على انه يمكن
ان يقال انه يجوز كونه معيبا لعله صح سببا للنهي عنه وتركه وان كان سببا للثواب
في الجملة كالاهدى الى السلاطين الاشياء التي كان فيها عيب وان كان لها قيمة وان زادت
عن قيمة بعض ما اهدى اليه من الاشياء التي لا عيب فيها فان قلت نعم يرجع ما ذكرته
الى ما نقلته من ان الكراهة في العبادات بمعنى قلة الثواب قلت لا فان قلة الثواب معنى وكون
الشيء ناقصا معيبا وان خطرت قيمته معنى اخر وبينهما من البون ما بين كون الثوب
قليل القيمة مثلا وكونه معيبا وان خطرت قيمته نعم ان قلنا ان المكروه في الاصطلاح ليس الا
بذلك المعنى الذي ذكرنا فذاك وان قيل انما عبر فيه مع ذلك اي كونه مشتملا على صفة
غير ملائمة على ما ذكرنا ان طلب عدمه او ورد النهي عنه كما هو المشهور فلا اشكال ايضا اذ
قد ورد النهي عن تلك العبادات وطلب عدمها فلا حاجة الى صرف الكراهة عن معناها
الظاهر المصطلح عليه ولو اعتبر فيه ان ينهض تركه سببا للثواب كما سبق في هذا الكتاب

او يكون

او يكون فعله مرجوحا فلا بد من صرف الكراهة عن معناها المصطلح عليه ولا ضير فيه
اذ هو اقرب الى المعنى المصطلح مما نقلنا من قلة الثواب ولا يرد عليه ما اوردنا عليه من الايراد
هذا ولا يخفى انه لا يرد على هذا الوجه ما اشرنا اليه من اشكال التشبيه اصلا فتأمل هذا كلامه
رفع مقامه ومنها ما نقله جمال العلماء في تعليقاته عن بعض الفضلاء فقال ان بعض الفضلاء
ذكر ان المكروه قد يطلق على بعض العبادات والظاهر انه بالمعنى المشهور وتصحيح كون العدم
راجحا على الوجود في العبادات لا يخلو من اشكال ودقة فاقول الكراهة في العبادات لا
يمكن تعلقه بذات العبادة من حيث الذات والا لم يكن عبادة وهذا ظاهر ولم يقع في الشرع
ذلك حتى يحتاج الى التصحيح بل كلما وقع في الشرع تعلقه بالعبادات فانما يرجع الى اوصافها
وافرادها ويمكن ان يقال في تصحيحه ان رجحان عدم فرد من حيث الخصوص على وجوده
من حيث الخصوص لا ينافي رجحان وجود الكلي من حيث هو على عدمه ولا يلزم من رجحان عدم
خصوص الفرد رجحان عدم الكلي من حيث هو كلي فاذا ترك الصلاة في الحمام مثلا لم يكن مثابا
على ترك الصلاة من حيث انه صلاة حتى ينافي رجحان الصلاة الكلي بل الثواب انما هو على
ترك الصلاة في هذا المكان فادرك هذا الثواب وفات عنه ما هو بازاء نفس الكلي واذا صلى
في الحمام كان على عكس ذلك فادرك الثواب الذي بازاء نفس الكلي ما هو بازاء نفس
الكلي وفات عنه ما هو بازاء ترك خصوص الفرد فظهر ان حكم الكلي والفرد متغايران وهذا المحفوظ
في حالتي وجودها وعدمها لكن لما كان ترك الفرد بخصوصه راجحا ويحصل به امتثال
ويترتب ثواب على هذا الترك الخاص من حيث الخصوص وكان ترك ما للكلي مجامعا لهذا
الترك الخاص يتوهم ان ترك الكلي ايضا في ذاته يتصف بالرجحان ويترتب الثواب عليه
وهذا ينافي وجوبه او استحبابه وهذا باطل لان ما ينافي وجوبه او استحبابه رجحان عدمه في
ذاته على وجوده لا رجحان عدم ما له بالعرض على وجوده اذ بالحقيقة المتصف بالرجحان عدم
مقارنه لا عدمه وهاهنا ليس الاتصاف بالذات فظهر مما ذكرنا انه يصح اطلاق الكراهة بالمعنى

المصطلح على افراد العبادات وذلك لا ينافى صحتها وترتب الثواب عليها بذاتها ورجحان وجودها
فى ذاتها على عدمها وان كان يقارن فعلها ما هو مرجح الوجود راجح العدم بفوت بفعله
الثواب المترتب على عدمه اى عدم ذلك المقارن فتامل فان قيل على ما ذكرت من صحة العبادات
المكروهة وترتب الثواب عليها ورجحانها بالذات لم كان رسول الله صلعم والائمة عم يتركون العبادات
المكروهة وكانوا ينهون عنها بالنهى التنزيهى على ما نقل عنهم عم كالصوم المندوب فى السفر والصلوة
فى المواطن السبعة وغيرها مع فوات عنهم ذلك الثواب وتلك الفضيلة قلنا قد ذكرنا انه يقارن
تلك العبادات المكروهة افعال وخصوصيات يرجح عدمها على وجودها ويترتب الثواب
على عدمها فربما كان الثواب المترتب على عدم تلك المقارنات ازيد من الثواب المترتب على
وجود نفس العبادات فاستكبروا ترك تلك العبادات ليحصل تلك الفضيلة والزيادة وان
فات بها ثواب اخر يترتب على نفس الفعل العبادات لكنه اقل منه فتامل هذا ما حكاه عن بعض
الفضلاء وقد حكى عن المدقق الشيروانى انه قد تفصى عن الاشكال بهذه الطريقة حكى الامير
سيد صدر الدين فى شرح الوافية عن بعض الفضلاء انه قال قال استادنا العلامة الشيروانى
فى بعض فوائده وههنا فائدة هى ان المكروه ربما يطلق على بعض العبادات والظاهر انه بالمعنى
المشهور وتصحيح كون العدم راجحا على الوجود فى العبادات مشكل فان العبادة يلزمها ان يترتب
على فعلها الثواب والا لم يحرم فعلها وكانت بدعة فاما ان يترتب على تركها عقاب فلا معنى
لكونها مكروها او لا يترتب فيكون مندوبا فلا يتصور على التقديرين ان يكون مكروها
ويمكن ان يقال الكراهة فى العبادة يرجع الى اوصافها ومقارناتها ولا محذور فى ان يكون
ذات العبادة موصوفة بالوصفين المذكورين وصفاتها ومقارناتها موصوفة بالكراهة
وهذا فيما له بدل ظاهر كالصلوة فى الحمام واما ما لا بدل له كالصلوة تطوعا فى الاوقات المكروهة
والصيام كذلك فى السفر فغاية ما يمكن ان يقال فى ذلك ان لنفس العبادة ثوابا ولا عقاب
على تركها ولترك العبادة من حيث اشتماله على ترك ذلك المقارن او الوصف ثوابا ولا

عقاب على فعله وربما كان فى بعض الصور ما يترتب على فعل العبادة من الثواب اقل مما
يترتب على تركها من حيث اشتماله على ترك الوصف المقارن ولاجل تحصيل ذلك الثواب
الكثير ربما امر الشارع بترك العبادة وعلى هذا يلزم ان لا يكون فعل العبادة الصحيحة راجحا
على تركها بل ينعكس الامر وفيه بعد وان يكون الفعل والترك معا مستلزمين للثواب وان كان
احدهما اقل ثوابا من الاخر وذلك ابعد هذا ما حكاه وقد اختار هذه الطريقة فى دفع
الاشكال السيد المشار اليه فى شرح الوافية فقال واذا امرنا بالصلوة مطلقا من غير تقييد
ثم نهانا عن ايقاعها فى الحمام فعلى القول المنصور وهو ان الامر يتعلق بايجاد الحقيقة
فالظاهر جواز الصلوة وعدم مانع لاجتماع الوجوب والكراهة بالمعنى المصطلح لان متعلق
المتعلق ظاهر اذ متعلق الامر نفس الحقيقة التى يمكن وجودها فى غير الحمام والمنهى عنه الذى
اختار المكلف هو الايقاع فى الحمام من حيث هو كذلك فمتعلق الكراهة فى الحقيقة هو
الوصف اعنى الهيئة العارضة للفعل باعتبار كون فاعله فى هذا المكان على انه لا
مانع من اتصاف ذات الفعل من حيث هى هى بالوجوب واتصافها مع الوصف بالكراهة
وقوله لا تصل فى الحمام نهى عن الفعل المقيد او عن القيد لا عن ذات الفعل فى الحمام
ودعوى ان العبادة يجب ان تقع راجحة من جميع الجهات وان لا يكون فيها جهة مرجوحية
ولو كانت قائمة بوصف عارض لها دعوى لا شاهد عليها ولا حاجة للتصحيح الى ارتكاب
ان الكراهة ليست بمعناها المصطلح بل بمعنى قلة الثواب اذ لا مانع من ان يستحق المكلف
الثواب الكامل الذى يكون عوضا من ايقاع حقيقة الصلوة ويستحق ايضا الذم الذى يستحقه
من يفعل المكروه فان قلت حاصل هذا الكلام هو ان الراجح المثاب على فعله هو الصلوة
سواء كان تركها حراما او جائزا والمرجوح الذى يتضمن المفسدة الغير البالغة حد وجوب
الترك هو الوصف العارض الذى يمكن انفكاكه عن الموصوف ولاجل جواز الانفكاك
امر الشارع بذات الموصوف ونهى عن الوصف ولما اختار المكلف الموصوف فقد اتى

بانقص الرجحان والمرجوحية فتحقق شيئين فما تقول فى عبادة نهى عنها الشارع نهى تنزيه
وهى مستلزمة لوصف مرجوح لا ينفك عنها كالصلوة فى الاوقات المكروهة تطوعا و
الصيام فى السفر كذلك لان هذه الصلوة لا يمكن وقوعها فى غير هذا الوقت وكذا الصيام
لان كل وقت يقع فيه التطوع فهو وظيفته المختص به ولا يمكن ان يقع فيه غيره وكذا الاوقات
المختصة للصيام يكون صيامها وظيفتها لا يقع غيره فكيف يكون مثل هذه العبادة مع كونه
عبادة متصفا بالكراهة اذ كونه عبادة يقتضى تعلق الطلب به وكونه ملازما لهذا الوصف
يقتضى تركها ولا يجوز للشارع العالم بالاستلزام ان يتعلق طلبه بفعل مثل هذا الامر وليس
هناك حقيقة مأمور بها واخرى منهى عنها مع جواز الانفكاك بينهما قلت على ما فرضت
من كون مثل هذا الشىء مكروها يلزمك تجويز الشارع لفعله ح نقول لا مانع عقلا من
ان يترتب على ماهيته من حيث هى مصلحة لا ينفك عن فعلها فى جميع الاوقات والاحوال وتفوت
بتركها من حيث هو تركها ويترتب على ما يلازمها من الاوصاف الحقيقية او الاضافية مفسدة
وتفوت بتركه من حيث هو تركه وربما كانت تلك المفسدة اكثر بالنسبة الى تلك المصلحة
ولكنها لا تبلغ حدا يقتضى تحريم الفعل وقطع النظر عن المصلحة بالمرة فلهذا نهى الشارع
عنها لكنها فى الحقيقة تعلق النهى بالوصف ولكنه لما كان ترك الوصف تبعا لترك
الموصوف يترائى ان المطلوب ترك الموصوف ويظهر التعبير من قولنا ترك الصوم فلم يقع
فى السفر وترك الصلوة فلم يقع فى وقت المكروه فظهر ان الراجح المثاب عليه هو فعل
العبادة من حيث هو فعلها ويلزمه مرجوح هو وقوع الوصف والمرجوح ترك العبادة من حيث
هو ولا ثواب عليه ويلزمه راجح هو ترك الوصف وعليه الثواب فالعبادة مندوبة مستلزمة
لمكروه يكون وجوده تابعا لفعلها وتركها ك هذا المكروه فيه ثواب اكثر من ثواب
فعل تلك المندوبة فلذا امر الشارع بتركها والمقصود ترك سبب تركها فاذا فرضنا
ان المكلف فعل مثل هذا الامر فقد اتى بما هو المطلوب وهو الراجح على الاطلاق لولا الا

للقارن اعنى فعل الماهية ذات المصلحة وهى التى بنفسها استحقت الرجحان والطلب
من المكلف واقتضت الثواب للمكلف للزوم الثواب للمصلحة الموجودة والى ايضا بالخصم
فاعل المكروه هذا كلام مرطاب تراه وحاصل هذه الطريقة ان الفعل فى العبادات المكروهة
راجح يترتب عليه ثواب وكذا تركه راجح يترتب عليه ثواب ومتعلق الرجحان والموجب
للثواب انما هو فعل ماهية العبادة الموجودة فى ضمن النوع المكروه ومتعلق المرجوحية
والكراهة والموجب لترتب الثواب على الترك انما هو الخصوصية المنضمة الى الماهية الموجودة
فى النوع المكروه ومن هذا يندفع محذور اجتماع المتضادين والمتضايفين ويظهر
ايضا وجه اطلاق اسم العبادة على العبادات المكروهة وتأتى غير القربة فيها فان
قلت سلمنا اندفاع المحذور المذكور بهذه الطريقة لكن يلزم على هذه الطريقة محذور
اخر هو لزوم التكليف بما لا يطاق فى العبادات المكروهة التى لا بدل لها كالصلوة و
الصيام المندوبين فى الاوقات المكروهة فان التزام ترتب الثواب على فعلها وكون
ماهيتها راجحة يستلزم كون فعلها مطلوبا للشارع ومأمورا به من قبله والتزام ترتب
الثواب على تركها وكون الوصف المنضم الى الماهية مرجوحا يستلزم كون تركها مطلوبا
له وكون فعلها منهيا عنه من قبله ومن هذا يلزم كون فعل العبادات المكروهة
مأمورا به ومنهيا عنه وكون كل من فعلها وتركها مطلوبا لله تعالى وهل هذا الا
التكليف بما لا يطاق فان ان اراد المكلف امتثال الامر فيما لا بدل له من العبادات لم يتمكن
من امتثال النهى وان اراد امتثال النهى لم يتمكن من امتثال الامر فالجمع بين الامر و
النهى فيما لا بدل له من العبادات المكروهة تكليف بما لا يطاق فهذه الطريقة وان كانت
دافعة لمحذور اجتماع الضدين لكنها مستلزمة لمحذور اخر هو لزوم التكليف بما لا يطاق
من غير جهة سوء اختيار المكلف فيما لا بدل له قلت استلزام كون الشىء عبادة راجحة يترتب
على فعلها الثواب تعلق امر الشارع وطلبه به وكذا توقف استحبابه وامكان قصد

التقرب به عليه م وكذا استلزام رجحان الترك وترتب الثواب عليه وكون الفعل مكروهاً
تعلق نهي الشارع عنه وتعلق طلبه بتركه م وبيان ذلك ان الاستحباب والكراهة لا ينحصر استفادتهما
من الامر والنهي بل ربما يستفادان من الخطاب الوضعي مثل من فعل كذا فله من الاجر كذا ومن
ترك كذا فله من الاجر كذا او الفعل الفلاني حسن او تركه حسن ونحو ذلك الا ترى ان قولهم الصلوة
قربان كل تقي يفيد كون الصلوة من حيث هي موجبة للقرب مشتملة على المصلحة والرجحان
مع انه ليس فيه امر بالصلوة اصلاً ولا دليل يدل على ان كل عبادة يجب ان يكون
مأموراً بها او كل مكروه يجب ان يكون منهياً عنه فان قلت ان هذا انما يتم فيما استفيد
كراهته واستحبابها او احدهما من الخطاب الوضعي واما اذا كان الخطاب المفيد للامرين
خطاباً تكليفياً فلا يتأتى هذا لدفع المحذور قلت مع احتمال وجود الخطاب الوضعي لافادة
الاستحباب والكراهة او احدهما في كل عبادة مكروهة لا بدل لها ان عدم امكان
اجتماع الامر والنهي فيما لا بدل له من العبادات المكروهة وامتناع التكليف بما لا يطاق
اللازم من ذلك دليل قطعي على حمل الامر او النهي فيما اذا وجدا فيما من العبادة المكروهة التي
لا بدل لها على خلاف ظاهرهما بتجريدهما عن الطلب بان يراد منهما مطلق جواز الفعل والترك
مع رجحانهما من دون ان يراد منهما طلب المقدمة السادسة في بيان ان المأمور به والمطلوب
من الاوامر كلي او جزئي وقد اختلف العلماء في ذلك فذهب الى الاول جماعة منهم العلامة
والامام الرازي والعضدي والتفتازاني على ما حكي عنه والسيد عميد الدين ظاهراً والى
الثاني اخرى منهم ابن الحاجب وصاحب المعالم للاول ان الظاهر من الاوامر ومعناها الحقيقي
انما هو طلب طبيعة الفعل وماهيته من دون دلالة على خصوصية معينة واذا كانت
كذلك يجب حملها على ظاهرها ومعناها الحقيقي اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان
المتبادر منها عرفاً انما هو طلب طبيعة الفعل ولان الاوامر مأخوذة من المصادر الخالية
من اللام والتنوين وهي حقائق في الماهيات المطلقة يعني لا بشرط وقد ادعى السكاكي اجماع

اهل العربية على كونها حقائق في ذلك والهيئة العارضة في الامر لا يفيد الا طلب ايجاد
الماهيات والظاهر ان من يدعي ان المطلوب من الاوامر هو الجزئي لا ينكر ظهورها
في كون المأمور به كلياً بحسب العرف واللغة بل يدعي ثبوت القرينة على ارادة خلاف الظاهر
من جهة العقل والحاصل ان الظاهر من الاوامر طلب ايجاد ماهية الفعل فيجب حملها
عليها لعدم قيام القرينة على ارادة خلافها فان قيل عدم وجود الكلي في الخارج من الادلة
على ارادة الجزئي من الاوامر وهذا يكفي دليلاً على صرفها عن ظواهرها قلت ان اريد بعدم
وجود الكلي في الخارج عدم وجود الكلي بشرط لا فيه فهو مسلم ولكن ليس مدلول الاوامر الكلي
بشرط لا بل مدلولها الماهيات المطلقة والطبائع لا بشرط وان اريد عدم وجود الكلي اصلاً
لا بشرط لا ولا لا بشرط ففيه منع عدم وجود الكلي لا بشرط المعبر عنه بالكلي الطبيعي في الخارج
وما استدلوا به على عدم وجوده في الخارج من لزوم اتصاف شيء واحد باوصاف متناقضة
او متضادة ولزوم وجوده في ان واحد في اماكن متعددة ضعيف جداً لجواز اتصاف الواحد
بالنوع بالاوصاف المتناقضة او المتضادة وجواز وجوده في ان واحد في اماكن متعددة و
انما الممتنع اتصاف الواحد الشخصي بذلك ووجوده في اماكن متعددة ولو سلم عدم
وجود الكلي الطبيعي في الخارج فنقول ليس معنى عدمه في الخارج انه عدم صرف وليس بحت
غير متميز في الخارج بحيث لا يحكم عليه بشيء ولا يحكم به على شيء ولا يترتب عليه اثر وكيف
يصح ان يكون معناه ذلك مع انه لا اقل من صدق كلي على جزئي وكون نسبة جميع الجزئيات
الخارجية الى جميع الكليات متساوية بالضرورة قاضية ببطلان اللازم المزبور بل معناه
ان المتأصل والمتحصل في الخارج الذي كان منشأ للآثار وامكن الاشارة اليه وتعلق
جعل الجاعل به اولاً وبالذات هو الافراد واما الكليات فهي امور انتزاعية من الافراد مثل
الفوقية والزوجية والتحتية والفردية والوحدة والكثرة وكانت امور انتزاعية في الخارج
كالبنوة وسائر الامور الاعتبارية الانتزاعية ويصدق كل كلي على جملة من الافراد التي كانت

منشأ لانتزاع ذلك الكلي والحاصل ان النزاع بين المثبتين للكلي الطبيعي في الخارج والنافين راجع
الى ان الكلي امر عيني متحصل في الخارج بحيث يشار اليه ويترتب عليه الآثار او ان المتحصل في الخارج
شيء آخر ينتزع منه الكلي فالمثبتون يقولون بالاول والنافون بالثاني ونحن نقول غاية ما يلزم
من القول بنفي الكلي الطبيعي عدم اصالته وتحصله في الخارج وكونه امراً انتزاعياً وذلك لا
يستلزم عدم كونه مطلوباً بالامر وعدم جواز تعلق الامر به لانه على هذا القول كان امراً انتزاعياً عن
الموجود المتأصل في الخارج انتزاعاً صادقاً بحيث يكون له نوع تميز في الخارج ويمكن تعلق القدرة
به ولو بواسطة الامر المتأصل الذي يكون منشأ الانتزاع فسواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج
او عدمه يكون الاوامر الواردة في الشرع باقية على ظاهرها مستعملة في المعنى الكلي فان قلت
الكلي لا يتعلق به القدرة فلا يصح ان يكون مأموراً به قلت ان اريد عدم تعلق القدرة به
اولاً فهو مسلم ولكن نمنع لزوم كون المأمور به متعلقاً للقدرة اولاً ولذا نقول بجواز تعلق
التكليف بالافعال التوليدية بل يكفي في المكلف كونه مقدوراً بواسطة الغير وان اريد عدم
تعلق القدرة به مطلقاً لا اولاً ولا ثانياً فهو ممنوع لظهور كون وجود الفرد مستلزماً لوجوده سواء
قلنا بتحصل الكلي الطبيعي في الخارج في ضمن الافراد وانه امر عيني او قلنا بعدم وجوده في الخارج
وانه امر انتزاعي فان قلت ان الامر والنهي عندنا تابعان للحسن والقبح وهما بالوجوه والاعتبارات
ليسا ذاتيين ولذا اختلف حكم شيء واحد باختلاف الشرائع ومن الوجوه والاعتبارات الخصوصيات
المتخصصة المنضمة الى الكليات ومن هذا يلزم كون متعلق التكاليف جزئياً قلت اولاً نمنع كون جميع
الاوامر والنواهي تابعة للحسن والقبح بل القدر المسلم ان كل حسن فهو مأمور به وكل قبيح فهو منهي
عنه دون عكس القضيتين كلياً ونمنع ثانياً كون الحسن والقبح في جميع الموارد تابعة للوجوه والاعتبارات
لاحتمال كونهما في بعض الموارد كذلك وفي بعض اخر ذاتيين ونمنع ثالثاً مدخلية كل وجه واعتبار
في الحسن والقبح ونحن نقول من اين ثبت مدخلية الخصوصيات المتخصصة في الحسن والقبح فان قلت
الامر والنهي تابعان للمصالح والمفاسد وموجدها الاعيان الخارجية لظهور ان الكلي ما لم يوجد

في الخارج لم يكن منشأ للاثر ولا موجباً لمصلحة ولا مفسدة ونحن نقول ان الكلي امر انتزاعي غير موجود
في الاعيان فلا يكون فيه مصلحة ولا مفسدة فلا يكون متعلقاً للامر والنهي قلت اولاً نمنع كون
الكليات الطبيعية من الامور الانتزاعية بل هي موجودة في الاعيان في ضمن الافراد كما يدل عليه
حملها على الافراد الموجودة في الخارج وحمل الآثار الخارجية او الاحكام التي لها آثار خارجية
عليها وثانياً نمنع عدم وجود المصالح والمفاسد في الامور الانتزاعية نعم لا يترتبان عليها
كما يظهر ان فيها الا بعد وجود منشأ الانتزاع فان قلت المطلوب في الاوامر هو ايجاد المأمور به
في الخارج وهو يقتضي كون المأمور به جزئياً لكونه هو الموجود في الخارج قلت اولاً نمنع كونه
هو المطلوب لاحتمال كون المطلوب الاتيان وهو اعم من الايجاد لوجود الاول في الانتزاعية
دون الثاني ولو سلمنا انه هو الايجاد في الخارج نقول انه ايضاً من الكليات الطبيعية فان وجب
وقلت ان المقصود ايجاد الايجاد فنقول انه ايضاً كلي وهكذا كلما ترتقي مع ان لنا ان نمنع كون
المقصود ايجاد الايجاد وثانياً نمنع انحصار الموجود في الخارج في الجزئيات وحاصل الكلام
في المقام ان الاوامر ظاهرة في كون المأمور به كلياً ولا دليل على صرفها عن ظاهرها سواء
قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج او عدمه او شككنا في الامرين وسواء قلنا ان حسن الاشياء
وقبحها بالوجوه والاعتبارات او بالذات او بالتفصيل ومما يؤيد ذلك لزوم كون جميع الاوامر
الواردة في الشرع مجازات على تقدير كون المأمور به جزئياً وهو مع بعده في نفسه مستلزم
للاغراء بالجهل حيث ان اللفظ ظاهر في كون المأمور به كلياً وهو جزئي في نفس الامر مع عدم
نصب القرينة على ذلك وهو موجب لاعتقاد ما ليس بواقع ودعوى ان القرينة عدم وجود
الكلي الطبيعي في غاية البعد اما اولاً فلعدم صلاحيته لكونه قرينة على ذلك في نفس الامر
واما ثانياً فلانه يعتبر في القرينة ان يكون من الامور التي يعقلها المخاطب ومن الواضح ان اكثر
المكلفين المخاطبين بالاوامر في زمان النبي ص والائمة ع لا يعقلون وجود الكلي وعدمه بل لا
يلتفتون الى ذلك وهذا في الوضوح بمكان فان قلت لا عبرة بالاعتقاد في الجهليات اذ الالم

موجب الخطا فيه الخطا في العمل مثلا اذا اعلمنا بلزوم نية القربة في العبادة فلا يضر اعتقاد
كونه شرطا مع كونه في الواقع جزءا او اعتقاد كونه جزءا مع كونه في الواقع شرطا وكذا لا يضر
الشك في الامرين فلت الامر كذلك ولكن اعتقاد خلاف الواقع فيما نحن فيه موجب للخطا
في الفتوى والعمل فان الاعتقاد بكون المأمور به كليا موجب لتجويز اجتماع الامر والنهي وصحة
الصلوة في المكان والثوب المغصوب والتوضؤ بالماء المغصوب ونحو ذلك والاعتقاد
بكونه جزئيا موجب لعكس ذلك وحجة القول الثاني وجوه نظمها مع جوابها ما تقدم فلا حاجة
الى الاعادة اذا عرفت هذه المقدمات فلنرجع الى ترجيح الاقوال فنقول ان حجة المجوزين
وجوه الاول ان متعلق الامر والنهي في الصلوة في الدار المغصوبة والتوضؤ بالماء المغصوب
ونحوهما مما هو محل النزاع في المسئلة طبيعتان متغايرتان تدخلهما المكلف في
فرد واحد بسوء اختياره على ما مر من ان المكلف به في الاوامر هو الكلي فمتعلق الامر في
المثالين المتقدمين طبيعتا الصلوة والوضوء ومتعلق النهي فيهما الطبيعة التصرف في
مال الغير ومعنى اجتماع الامر والنهي انه اوجد المكلف بسوء اختياره متعلقي الامر والنهي
المتغايرين مفهوما الممكن انفكاك كل منهما عن الاخر في فرد واحد شخصي من الواجبات
ان هذا امر ممكن عقلا لا يلزم عليه محذور ولا التكليف بما لا يطاق فان المفروض تمكن
المكلف من امتثال الامر في ضمن غير الفرد الحرام من الافراد المباحة ولا اجتماع الضدين من طلب
الفعل والترك والمحبوبية والمبغوضية ولا الامر والنهي في شيء واحد شخصي فان المتصف
بمطلوبية الفعل ومحبوبيته ومتعلق الامر شيء مغاير للمتصف بمطلوبية الترك ومحبوبيته
ومتعلق النهي وحاصل الكلام ان المقتضي لجواز الاجتماع موجود كل من المأمور به والمنهي
عنه موجود والمانع عنه وهو اجتماع الضدين في شيء واحد شخصي باعتراف الخصم مفقود
فان قلت ان الامر بالشيء ومطلوبيته يقتضي الامر بمقدماته ومطلوبيتها ولو توصلا
وتبعا والنهي عنه ومطلوبية تركه يقتضي النهي عن مقدماته ومطلوبية تركها ولو توصلا

وتبعا ونحن نقول الامر بالصلوة مثلا امر بمقدماتها وافرادها مقدمات لوجودها لعدم
امكان اتيان طبيعة الصلوة الا في ضمن افرادها ومن جملة افرادها الصلوة الخاصة الشخصية
الواقعة في المكان المغصوب فيلزم كون هذه الصلوة الشخصية مطلوب الفعل ومأمورا به ولو تبعا ونقول
ايضا ان النهي عن الغصب مثلا نهي عن مقدماته وافراده مقدمات لوجوده ومن جملة افراده الكون
المخصوص الواقع في المكان المخصوص المشتمل على الركوع والسجود والقيام والقعود والحركة والسكون
فيلزم كون هذا الكون منهيا عنه فيلزم اجتماع مطلوبية الفعل والامر ومطلوبية الترك
والنهي في هذا الكون الخاص الشخصي المشار اليه لكونه مقدمة للواجب والحرام فيلزم اجتماع الضدين
وان قلنا ان متعلقي الامر والنهي بالاصالة طبيعتان متغايرتان يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر
قلت اولا انا نمنع كون الامر بالشيء امرا بمقدماته والنهي عنه نهيا عن مقدماته على الاطلاق
بل نخصص ذلك على تقدير تسليمه بما لا يلزم منه اجتماع الامر والنهي التبعيين ونقول ان
الكون المخصوص المشار اليه اما مأمور به تبعا او منهي عنه تبعا وليس بمأمور به ومنهي عنه
معا دفعا للمحذور اجتماع الضدين ولا يلزم من ذلك عدم جواز اجتماع الامر والنهي الاصاليين
لحصول امتثال الامر الاصالي في ضمن مقدمة غير مأمور بها تبعا وحصول مخالفة النهي
في ضمن مقدمة غير منهي عنها ولا يخرج الشيء بمجرد عدم كونه مأمورا به بالتبع عن كونه مقدمة للمأمور
محصلة للامتثال به وكذا لا يخرج بمجرد عدم كونه منهيا عنه بالتبع عن كونه مقدمة للمنهي عنه
محصلة لمخالفة النهي والحاصل ان اطلاق الامر الاصالي يقتضي امتثاله في ضمن اي مقدمة له
واي فرد له واطلاق النهي الاصالي يقتضي مخالفته في ضمن اي مقدمة له واي فرد له واستحالة
اجتماع الضدين في شيء واحد شخصي يقتضي عدم كون شيء واحد مقدمة للمأمور به والمنهي عنه
معا مأمورا به ومنهيا عنه معا تبعا وثانيا نمنع استلزام كون شيء واحد مأمورا به ومنهيا
عنه تبعا معا اجتماع الضدين في شيء واحد شخصي فان المأمور به بالتبع انما هو طبيعة مقدمة
الواجب والمنهي عنه بالتبع انما هو طبيعة مقدمة المنهي عنه وانما جمع المكلف بسوء اختيار الطبيعتين

المقدمتين في شيء واحد شخصي هو مصداق لهما فلا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد
شخصي نعم ان ثبت ان هذا الشيء الشخصي متعلق للامر التبعي بعلة كونه مقدمة للواجب ومتعلق
النهي التبعي بعلة كونه مقدمة للمنهي عنه يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد شخصي لعدم صيرورة علة
الحيثية التعليلية موجبا لتعدد متعلق الضدين وموضوعهما اللهم الا ان يقال ان الامر
التبعي بمقدمة الشيء امر تبعي بمقدمة المقدمة والنهي التبعي عن مقدمة الشيء نهي تبعي عن مقدمة المقدمة
ونحن نقول ان هذا الشيء الشخصي لو لم يكن نفس مقدمة الواجب والحرام لكان مقدمة لمقدمتيهما
وهذا يكفي في اجتماع الضدين وثالثا نمنع مضادة الامر التبعي للنهي التبعي ولا للنهي الاصالي
وكذا مضادة النهي التبعي للامر الاصالي وانما التضاد ان الاصاليان فيجوز كون شيء واحد شخصي
مأمورا به ومنهيا عنه معا بالتبع وكونه احدهما بالاصالة والاخر بالتبع الثالث انه لو لم يجز
اجتماع الامر والنهي لما وقع والتالي باطل لوقوعه في العبادات المكروهة المتقدم ذكرها
سابقا فان كون الشيء عبادة فرع الرجحان ومتعلق الامر به وكونه مكروها فرع المرجوحية و
تعلق النهي وليس لمتوهم ان يقول المانع انما يمنع من جواز اجتماع الامر والنهي فيما اذا كان
النهي تحريميا والنهي في العبادات المكروهة تنزيهي لان الموجب لامتناع اجتماع الامر والنهي
باعتراف الخصم هو اجتماع الضدين في شيء واحد شخصي كما ان الحرمة ضد لسائر الاحكام كذلك
الكراهة مضادة لسائر الاحكام وكما ان تعدد الجهة غير مجد بزعم الخصم في التحريمي فهو غير مجد
في التنزيهي وربما تفصى عنه الخصم بارجاع النهي في العبادات المكروهة الى الوصف الخارج
عن العبادة وربما تفصى عنه بحمل الكراهة على قلة الثواب او المرجوحية الاضافية دون معناها
المتعارف ويمكن الجواب عنه بالالتزام بجواز العدول في معنى كراهة العبادة من كونها عبارة
عن صفة غير ملائمة عن كون الفعل ذا عيب اذ الكراهة بهذا المعنى لا تنافي كون الفعل راجحا
يترتب على فعله الثواب ولم يترتب على تركه الثواب ولكن انما يتاتى هذا الجواب لو قلنا بمطلوبية
ترك العبادات المكروهة من جهة الصفة الغير الملائمة دون فعلها وان ترتب عليه الثواب فان مطلوبية

الفعل ومطلوبية الترك متضادان وكذا يمكن الجواب عنه بحمل الكراهة على معناها المتعارف
من رجحان الترك وترتب الثواب عليه مع منع كون العبادة المكروهة مطلوبا ومأمورا
بها لان غاية ما يستلزمه كون الشيء عبادة انما هو ترتب الثواب على فعله ورجحانه وهذا
لا يستلزم تعلق الامر والطلب به اذ ربما كان للترك رجحان وثواب ومصلحة ازيد مما كان للفعل فلنا
بطلب تركه دون فعله جلبا للنفع الزائد وترجيحا له على الناقص وبالجملة يكفي في كون
الشيء عبادة وجود الرجحان في اصل الفعل وترتب الثواب عليه ولا يلزم كونه مأمورا به
ومطلوبا وقد عرفت ان القائل بجواز اجتماع الامر والنهي مضطر في دفع محذور لزوم التكليف
بما لا يطاق في العبادات المكروهة التي لا بدل لها الى التمسك بذلك فالاولى لمن منع من
جواز اجتماع الامر والنهي ان يجيب عن النقض المورد عليه من جهة العبادات المكروهة بالنقض
على المورد من جهة العبادات المكروهة التي لا بدل لها فان المجوز لاجتماع الامر والنهي
انما يقول به فيما اذا امكن انفكاك كل من الطرفين او احدهما عن الاخر دون ما اذا
لم يكن فعدم جواز الاجتماع فيما لا بدل له من العبادات المكروهة مسلم الطرفين ومقبول
الفريقين فللمانع ان يقول للمجوز ما هو جوابك في العبادات المكروهة التي لا بدل لها
فهو جوابنا في مطلق العبادات المكروهة فان قلت بكونها منهيا عنها بالنهي التنزيهي
وليس بمأمور بها ويكفي في كونها عبادة رجحانها في نفسها وترتب الثواب عليها فنحن نقول
بمثل ذلك في مطلق العبادات المكروهة وان قلت شيئا اخر نقبله حتى نقابله بالجواب
ولكن للمجوز ان يرجع ويقول ان جوابنا فيما لا بدل له ما عرفت من كونه منهيا عنه وعدم كونه
مأمورا به ولكن لا يتاتى لك هذا الجواب في العبادات المكروهة الواجبة التي لها بدل كالصلوة
في الحمام لحصول امتثال الامر الواجب في الفرد المكروه وهذا فرع كونه مأمورا به اذ لا
يعقل امتثال بفعل ما ليس بمأمور به فان قيل قد يحصل امتثال الامر الواجب بفعل الشيء بفعل
غير مقدمة للمكلف كامر للمصلي بغسل ثوبه النجس لاجل الصلوة حيث يحصل امتثاله بغسل غيره

مؤبد وبايقاع الريح ثوبه في الماء الجاري او الكر فيطهر وبوقوع المطر عليه فيطهر فاذا حصل
امتثال الامر الواجب بفعل غيره وبامر غير مقدور له فلا بعد في حصول امتثال امره الواجب
بفعله الذي ليس بمأمور به قلت ليس ذلك وامثاله من باب امتثال الامر الواجب بفعل غيره
او امر غير مقدور بل من باب الامر المشروط بمعنى ان وجوب الفعل مشروط بعدم فعل غيره
او امر غير مقدور والحاصل ان الامر بغسل الثوب ونحوه من الواجبات التوصلية المقصود الذات
حصولها في الخارج ولا يتعلق قصد الامر بصدورها عن مكلف خاص واجب مشروط بعدم
فعل الغير له او عدم حصوله من امر غير مقدور ولكن لا يخفى ان للمانع ان يرجع ويقول الامر
بالصلوة الواجبة مشروط بعدم اتيان المكلف الصلوة في الحمام فيكون فعل الصلوة في الحمام
مكروها يترتب عليه الثواب ولا يتعلق به امر ولا يتصف بالوجوب ولكن لو فعله المكلف
كان مسقطا للتكليف بالصلوة الواجبة ولكن ان لم يكن هذا الاحتمال مقطوع الفساد ففي غاية
البعد وخلاف ظاهر التكليف الثالث ما قيل من ان كثيرا من الواجبات يتصف بالاستحباب كالصلوة
في المسجد وصلوة الجمعة في ظهر يوم الجمعة ولا ريب ان جميع الاحكام ومنها الوجوب والاستحباب
متضادة ولا يمكن دفع اجتماع الوجوب والاستحباب الا بتعدد الجهة وفيه منع كون جميع
اقسام كل حكم مضاده لجميع اقسام حكم اخر بل يجامع بعض اقسام بعض الاحكام مع بعض اقسام بعض
اخر من الاحكام كما ان الاستحباب العيني يجامع الوجوب التخييري ولا مضادة بينهما وكلامهم
مشحون بالتصريح بعدم التضاد بين الامرين الرابع ما قيل من دلالة ما ورد في الاخبار وافتى
به العلماء الاخيار من تداخل الاغسال الواجبة والمندوبة وكذا تداخل الوضوءات الواجبة
والمندوبة على اجتماع الوجوب والندب في فعل واحد وهما متضادان وفيه مع منع تداخل
الاغسال الواجبة والمندوبة لوجود الخلاف فيه ومع انه لا يتم تداخل الوضوءات الواجبة
والمندوبة على مذهب المعظم القائلين بوجوب الوضوء للغير وانه قبل دخول وقت المشروط
به لا يتصف بالوجوب وبعده لا يتصف بالاستحباب اولا انه انما يتم لو ثبت اتصاف غسل

واحد او وضوء واحد بالوجوب والاستحباب وهو غير ثابت بل القدر الثابت اجزاء فعل واحد
عن الواجب والاستحباب وهو لا يستلزم اتصافه بهما وثانيا انه لو قلنا باتصافه بهما فلا مانع
عن اجتماع الضدين على مذهب المجوز لاجتماع الامر والنهي اذ ليس ح جهة متعدده موجبة
لتعدد موضوع الوصفين حتى يتمسك بها المجوز في دفع اجتماع المتضادين الخامس ان السيد
اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان
فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر
في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مخالف
فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال
هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نسلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت
وفي الجواب وجوه من النظر منها انه معارض بان المراد بالامر بالصلوة تحصيلها كيف
ما اتفقت ولو منعت ذلك منعنا ارادة تحصيل الخياطة كيف ما اتفقت من الامر بالخياطة
ومنها انه بظاهره مناقض لطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة تحصيل
الخياطة كيف ما اتفقت عبارة اخرى عن كون المطلوب والمأمور به الطبيعة اللهم الا ان
يقال ان مراد المجيب ان الخياطة واجب توصلي والمقصود منها انما هو حصول اللباس
الذي هو مسبب الخياطة والوجوب التوصلي يجوز اجتماعه مع الحرمة الا ان عند المجيب
بعدم المضادة بينهما عنده ومنع جواز اجتماعهما ودعوى ان الحرام مسقط عن الواجب
لا يفيد المجيب لان المنع منصبه ويكفيه الاحتمال في رد الاستدلال ولكن لقائل ان يقول
ان الكون الشخصي في المكان المغصوب الذي عبارة عن الركوع والسجود والقيام والقعود
ايضا واجب تبعي توصلي من وجهين احدهما ان الواجب الاصلي هو الكون الكلي وان الجزئي
واجب تبعي لكونه مقدمة تحصيل الكون الكلي وهذا انما يتم على القول بكون المأمور به هو
الكلي لا الجزئي وثانيهما ان الكون جزء ماهية الصلوة والجزء وجوبه تبعي لكونه مقدمة

للكل فيلزم على المجيب ان يقول بجواز اجتماع الامر والنهي في الصلوة في الدار المغصوبة وان يحكم
بصحة الصلوة فيها وهو لا يقول بذلك ومنها انه لا وجه لمنع كون الكون جزء لمفهوم الخياطة فان
تحريك الاصابع وادخال الابرة في الثوب واخراجها عنه لا ريب في كونها من الاكوان ولا
في كونها جزء لمفهوم الخياطة والفرق بينها وبين حركة القيام والركوع والسجود بجعل الثانية
جزء لمفهوم الصلوة وعدم جعل الاول جزء لمفهوم الخياطة مكابرة جدا ولعل المجيب حمل الكون
في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته
لمفهوم الخياطة الذي هو من الافعال كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل
من النهي عن الكون في مكان مخصوص هو المنع عن جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل عليه
الخياطة لينطبق على مدعاه على انه يمكن اتمام الدليل على تقدير ان يكون المراد من الكون
ما هو من لوازم الجسم بان يقال انه لا يتم الخياطة بدون الجسم والجسم من شرائط الكون
فيلزم انه لا يتم الخياطة بدون الكون ويلزم من هذا وجوب الكون تبعا بناء على وجوب المقدمة
للواجب والمفروض ان الكون في مكان منهي عنه فيلزم اجتماع الامر والنهي غاية الامر كون الامر تبعيا
فيلزم اجتماع الامر والنهي وهو مستلزم لوقوع المجيب فيما هرب عنه الا ان له ان يقول بجواز اجتماع
الامر التبعي والنهي الاصلي بمنع المضادة بينهما فتامل فيه ومنها ان منع كون الكون جزء لمفهوم الخياطة
في المثال المذكور في المثال يندفع بايراد مثال اخر مثل ان يأمر السيد عبده بالمشي كل يوم خمسين خطوة
ونهاه عن الدخول في الحرم فمشى العبد في الحرم فانه يقال مطيع للعمل بمقتضى الامر عاص لمخالفة
النهي ومنها ان منع حصول الاطاعة والامتثال بالخياطة في المكان المخصوص المنهي عن الكون
فيه مكابرة ومخالف لما يحكم به اهل العرف فانه اذا امر المولى عبده بالخياطة ونهاه عن
الكون في مكان مخصوص ففعل الخياطة في المكان المخصوص اتفق اهل العرف على انه مطيع
بالاضافة الى الامر بالخياطة ولو ضربه المولى او عاتبه على ترك ما امره لعد سخيفا ولا يخفى
اللوم والذم ولذلك يحسن من العبد ان يقول ان عصيتك بالكون في مكان مخصوص فقد

اطعتك فيما امرتني به من خياطة الثوب ثم لو عاقبه او عاتبه المولى على فعل ما امره عنه
لكان مقبولا عند العقلاء وحجة المانع من اجتماع الامر والنهي عقلا مع تجويزه له عقلا
ان اطلاق الامر مقيد بالنهي وان النهي دليل على ان ما امر به ما يصدق عليه المنهي عنه
ليس بمأمور به كما ان النهي دليل على ذلك فيما اذا كان النسبة بين المأمور به والمنهي عنه
عموما مطلقا بان يكون الاول عاما والثاني خاصا كما اذا قال الشارع صل ولا تصل في
المكان المغصوب وبيان ذلك ان قول الشارع لا تغصب مثلا يفيد النهي عن جميع التصرفات
في مال الغير ومن الجملة التصرف الكون الذي هو جزء الصلوة من الركوع والسجود والقيام
فقوله لا تغصب بمنزلة ان يقول لا تركع ولا تسجد ولا تقعد ولا تقم في مال الغير بدون اذنه
فكما ان هذه النواهي مخصص لاطلاق قوله صل فكذا ما هو بمنزلته فان قيل كما ان اطلاق
قوله لا تغصب يقتضي النهي عن جميع التصرفات كذلك اطلاق قوله صل يقتضي اجزاء اي كون من
الاكوان ويدل على الاكتفاء بما يتحقق في ضمنه الصلوة ويصدق عليه ومن اكوان الصلوة
الركوع والسجود والقيام والقعود في ملك الغير بدون اذنه فما وجه تقييد اطلاق الامر بالنهي
دون تقييد اطلاق النهي بالامر وتقديم النواهي على الاوامر فيما اذا كان المنهي عنه اخص
من المأمور به لا يدل على تقديمها عليها فيما اذا كان النسبة بينهما عموما من وجه قلت
مع ان المعظم من لم يجوز اجتماع الامر والنهي على تقديم النهي اولا ان النهي اقوى دلالة من الامر
فيقدم عليه في مقام التعارض كما ان النص يقدم على الظاهر لكونه اقوى دلالة منه فكذلك الاقوى
الظاهر يقدم على غيره وثانيا ان الاصل فيما شك في صحته وفساده الفساد ولا ريب ان تعارض
الامر والنهي لو لم يوجب الظن بالفساد يوجب الشك فيه فان قيل لا منافاة بين كون الركوع والسجود
والقيام والقعود منهيا عنها وبين حصول الامتثال بها لتحقق طبيعة الصلوة في ضمنها فلعله
جاز كون مقدمة الواجب حراما غاية ما في الباب عدم اتصاف المقدمة المتصفة بالحرمة بالوجوب
التبعي وهذا لا يخرجها عن كونها مقدمة محصلة للامتثال قلت عدم المنافاة المذكورة انما هو

العقل والتخصيص المدعى انما هو بحسب اللفظ والعرف ويرد على هذه الحجة اولا منع دلالة النهي
على حرمة افراد المنهي عنه بل المنهي عنه انما هو الطبيعة كما ان المأمور به هو الطبيعة غاية ما في الباب
ان امتثال الامر يحصل باتيان فرد ما منها بحكم العرف والعقل وامتثال النهي لا يحصل الا بترك
جميع الافراد بحكم العرف اللازم الا ان يقال ان الافراد لو لم يكن منهيا عنها بالنهي الاصلي لكان
منهيا عنها بالنهي التبعي وهذا ايضا كاف في تعارض الامر والنهي وتخصيص الاول بالثاني وثانيا
منع كون قوله لا تغصب على تقدير افادته النهي عن جميع افراد الغصب بمنزلة لا تركع ولا تسجد ولا
تقعد ولا تقم في ملك الغير بدون اذنه فان النهي عن افراد التصرف في مال الغير من حيث انها
تصرف في مال الغير غير النهي عن الركوع والسجود والقيام والقعود في ملك الغير فلا يلزم من كون النهي
عن هذه معارضا لاطلاق الامر بالصلوة ومقيدا له كون النهي عن الغصب كذلك فان قلت
لا ريب في كون الركوع والسجود والقيام والقعود في ملك الغير بدون اذنه من افراد الغصب فكيف
ينكر عدم كون النهي عن افراد الغصب بمنزلة النهي عن هذه قلت يفرق اهل العرف بين النهي
عن افراد الشيء من حيث انها افراد ذلك الشيء وبين النهي عنها من حيث انها ملحوظة اجمالا في ضمن
تصور ذلك الشيء ومن حيث انها افراد ذلك الشيء وبين النهي عنها من حيث انها ملحوظة تفصيلا
منهي عنها بخصوصها فكون النهي في القسم الثاني مخصصا لا يستلزم كونه في القسم الاول مخصصا
وهذا بعينه مثل تفرقتهم بين العام التفصيلي والعام الاجمالي حيث لا يدخل الاول التخصيص
ويدخل الثاني وثالثا منع التعارض بين الامر والنهي ومنع كون النهي مخصصا للامر بل اهل
العرف حاكمون وقاطعون بعدم التعارض في البين الا ترى انه لو امر المولى عبده بخياطة
ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص او امره بالمشي كل يوم خمسين خطوة ونهاه عن دخول
الحرم فخاط الثوب في المكان المخصوص او دخل الحرم ومشى خمسين خطوة فلا يذمه المولى او عاتبه لكونه
على ترك المأمور به لذمه العقلاء ونسبوه الى السفاهة ومخالفة الرأي ولكان اعتذار العبد
باني ما تركت المأمور به بل اتيت به ثم خالفت نهيك مقبولا عند العقلاء كلهم ولو كان

النهي

النهي معارضا للامر ومخصصا له لم يصح شيء من ذلك وبالجملة القول بكون النهي فيما
كان بين المنهي عنه وبين المأمور به عموم من وجه معارضا للامر ومخصصا له دعوى
لا شاهد لها بل الشاهد على خلافها بمعنى عدم التعارض بينهما وهو حكم اهل العرف
موجود ولذا ذهب المعظم ممن يقول بجواز الاجتماع عقلا الى جوازه عرفا وكان القول
بعدم جوازه عرفا مع جوازه عقلا نادرا جدا حجة المانع من اجتماع الامر والنهي عقلا وجوه
منها ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد
الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد
وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يتعدد في الواقع امرين هذا مأمور به وذاك منهي
عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الواحد باق على وحدته قطعا فالصلوة
في الدار المغصوبة وان تعددت فيه جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو
صحت لكان مأمورا به من حيث انه احد الاجزاء المأمور بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار
انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو محال فقد بينا امتناعه فتعين
بطلانها وفيه ان هذا مبني على كون المأمور به هو الجزئي اذ على هذا يتم حديث اتحاد المتعلق
وعدم اجداء تعدد الجهة وحيث قد عرفت كون المأمور به كليا ظهر لك ما في هذا الدليل
من النظر ومنها انه لو جاز اجتماع الامر والنهي مع تعدد الجهة لزم صحة صوم العيدين ونحوه
من العبادات المنهية مما كان النسبة بين المنهي عنه والمأمور به عموما مطلقا وصح انفكاك
الامر من النهي بان يكون المنهي عنه اخص من المأمور به اذ لا مانع من الحصر الا اتحاد المتعلق
واعتبار الجهتين يدفعه والتالي باطل اجماعا وفيه ما مر في المقدمة الاولى من ان التحقيق
جواز اجتماع الامر والنهي فيما انفك جهة الامر عن جهة النهي بحسب العقل وان تعدد الجهة
المورث لتعدد المتعلق موجود فيما اذا كان بين المأمور به والمنهي عنه عموم مطلق كوجوده
فيما اذا كان بينهما عموم من وجه بل التحقيق انه لا مانع من اجتماعهما فيما اذا كان لم ينفك

لم ينفك احدهما عن الاخرى من جهة لزوم اجتماع المتضادين بل المانع منه في ذلك انما
هو لزوم التكليف بما لا يطاق ونحن نقول ان الحكم بفساد صوم العيدين ونحوه ليس من جهة
عدم جواز اجتماع الامر والنهي فيه عقلا بل انما هو من جهة افادة النهي فيما اذا كان المنهي
عنه اخص من المأمور به الفساد لغة او عرفا او شرعا ففساد صوم العيدين ونحوهما ورد
النهي عنه لا يقتضي عدم جواز اجتماع الامر والنهي عقلا وهذا واضح ومنها انه كيف يجوز
على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت عاقبتك
ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا عاقبتك وفيه اولا منع النهي عن الركوع بل النهي انما هو عن
الغصب من حيث هو وثانيا منع كون المأمور به الركوع الخاص بل المأمور به هو طبيعة الركوع
فان قيل الركوع الخاص وان لم يكن مأمورا به بالاصالة ولكنه مأمور به بالتبع كما انه منهي
عنه ايضا كذلك وكما يمتنع اجتماع الامر والنهي الاصليين كذلك يمتنع اجتماع التبعيين قلت
بعد تسليم ذلك نمنع كونه مأمورا به بالتبع وحصول الطبيعة المأمور بها في ضمنه وحصول
الامتثال بذلك لا يستلزم كونه مأمورا به بالتبع بل غاية ما يستلزمه كونه مقدمة لوجود المأمور
به فافهم فانه دقيق ويعلم ان ما ذكرنا انما هو حكم ما اذا امكن انفكاك كل من جهتي الامر والنهي
عن الاخرى وانفكاك جهة النهي خاصة عن جهة الامر وجمع المكلف الجهتين بسوء اختياره واما
ما لا يمكن انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى كمن توسط ارضا مغصوبة اذ الخروج عنها بما
هو شرطه من الشرع وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا مأمور به من حيث كونه تخلصا عن الغصب
الحرام ومنهي عنه من حيث كونه تصرفا في ملك الغير بدون اذنه فهذا على قسمين احدهما
ان لا يكون موجب عدم انفكاك الجهتين سوء اختيار المكلف كمن دخل دار الغير سهوا او ادخله
غيره قهرا وهذا مما لا اشكال ولا خلاف في عدم كونه مأمورا بالخروج ومنهيا عنه لاستلزامه
التكليف بما لا يطاق ابتداء من دون ان يكون مستندا الى سوء اختيار المكلف وثانيهما ان يكون
الموجب لذلك سوء اختيار المكلف كمن دخل دار الغير عالما بالحكم والموضوع من دون اكراه ولا اجبار

ولا سهو ونسيان وفي هذا القسم اقوال منها كونه مأمورا بالخروج ومنهيا عنه معا حكي
عن ابي هاشم واكثر افاضل متأخرينا فان قيل كيف يصح هذا القول وكيف يجوز على الحكيم تكليفه
عبده بما لا يمكن من امتثاله قلت هذا ليس بقبيح لانه لما صدر عنه اختيار الدخول في المكان
المغصوب يجوز ان يكون مأمورا بالخروج ومنهيا عنه ايضا جزاء لما صدر عنه وليس ذلك قبيحا
على الحكيم انما القبيح ان يكلف بالمحال اذا لم يصدر منه اختيار شيء موجب لاستحقاق ذلك
وهو ظاهر ومنها كونه مأمورا بالخروج مع استحقاقه العقاب عليه من دون ان يكون منهيا
عن الخروج حكي ذلك عن الامام فان قيل كيف يتحقق العقاب بالخروج والمفروض انه غير منهي
عنه ولا معصية الا بفعل المنهي عنه او ترك المأمور به اجيب عنه اولا بان الامام لا يسلم ان
دوام المعصية لا يكون الا بفعل المنهي عنه او ترك المأمور به بل ذلك في ابتدائها خاصة
وثانيا ان المعصية عنده كما يفهم من كلامه قد يكون بما ذكر وقد يكون بفعل ما هو
مسبب عن فعله الاختياري ويرد الاول بان القول ببقاء العصيان يجدد ارتكاب المعصية
من دون ان يفعل عصيانا اخر اصلا مما ينكره الفطرة والوجدان والثاني بانه اذا كان
فعله المسبب عن فعله الاختياري حراما منهيا عنه يصح العقاب عليه لكنه خلاف ما فرض
واما اذا كان مباحا فلا اذ استلزام امر حرام لامر مباح لا يصير علة لاستحقاق عقاب اخر على
فعل المباح وهذا ظاهر ومنها كونه مأمورا بالخروج خاصة من دون ان يكون منهيا عنه
ومستحقا للعقاب عليه اختاره ابن حاجب واتباعه حجة القول الاول ان الخروج مأمور به
اجماعا وهذا الخروج فرد من افراد الغصب لكونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه فيكون مقتضى ما
دل على حرمة الغصب عموما حرمة هذا الخروج فيكون مأمورا به ومنهيا عنه عملا بمقتضى
الدليلين ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين
وليس هنا فهم العرف او العقل كما لو دخل دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه مستلزم
للتكليف بما لا يطاق من دون استناده الى سوء اختيار المكلف وهو غير جائز وهذا بخلاف

ماتحقق فيه فانه وان كان يلزمه التكليف بالايطاق لكن لادليل على استحالته لاشتداده الا
سوء اختيار المكلف فان قيل الخروج اخص من الغصب وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص
اذا كانا متخالفين اجيب عنه بوجهين الاول انه لم يرد امر بالخروج بخصوصه حتى يكون اخص
من الغصب المنهي عنه بل التحقيق ان كلا من الامر بالخروج والنهي عنه يستفاد من عموم النهي عن الغصب
وبيانه ان النهي عن الغصب يقتضي وجوب تركه والتخلص عنه وهو لا يتم الا بالخروج فيكون مقتضيا
للامر بالخروج ولما كان الخروج من افراد الغصب فيكون عموم النهي عنه مقتضيا للنهي عنه
والحاصل ان النهي عن الغصب يقتضي الامر بالخروج لكونه تخلصا عن الغصب والنهي عنه ايضا
لكونه من افراد الغصب فليس في المقام عام ولا خاص بل هنا امر ونهي منبثان عما عبارتان
عن الخروج ولا الخروج مستفادان من كلام واحد وهذا داخل في الثانية ماذكره بعض الاعاظم بقوله
ان الخروج ليس موردا للامر من حيث هو خروج بل لانه تخليص عن الغصب كما ان الكون في الدار
ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك
الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج
وان انحصر فرده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج
منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض
ورود الامر بالخروج بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الموجود لامكان التخلص
اخراما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختيار او غير ذلك فلا يضبط فانه فاذا تحمله
انتقض على نص هذه كلامهم انتهى وفيه نظر وحجة القول الثاني اما على كونه مأمورا بالخروج
فهو الاجماع واما على عدم كونه منهيا عنه فما سيأتي في الدليل على القول الثالث واما على استحقاق
العقاب على الخروج فوجه الاول استصحاب استحقاق العقاب بمعنى انه استحق بدخوله دار الغير العقاب
فيستصحب الى ان يخرج وفيه ان ان اريد استحقاق العقاب على الدخول واستصحابه ففيه ان اللازم
استحقاق العقاب الخروج واستصحابه واين هذا من استحقاق العقاب على الدخول واستصحاب الثاني

ان النهي عن الغصب يقتضي حرمة الخروج واستحقاق العقوبة عليه وقد سقط دلالته على الاول
من جهة الدليل فبقي دلالته على الثاني لعدم الدليل على سقوطها ولعل هذا مراد الامام
فيما حكي عنه من الاستدلال بالاستصحاب وفيه ان سقوط الدلالة على الحرمة مستلزم لسقوط
الدلالة على العقاب فان الدلالة الثانية من توابع الدلالة الاولى وسقوط المتبوع مستلزم لسقوط
التابع الثالث ان النهي عن جميع التصرفات في ملك الغير ومنها الخروج عن ملكه متوجه الى المكلف
قبل دخوله في ملك الغير لتمكنه من ترك جميع تلك التصرفات فيه وهذا كاف في استحقاق العقاب
على الخروج بعد دخوله وعدم تمكنه من ترك ذلك فيستحق العقاب على الخروج بعد الدخول مع عدم
كونه منهيا عنه حين توجه النهي اليه قبل الدخول فافهم حجة القول الثالث اما على كونه مأمورا
بالخروج فهو الاجماع واما على عدم كونه منهيا عنه فوجهان الاول انه لو كان منهيا عنه لزم
التكليف بالمحال لانه لا يتمكن من امتثال الامر والنهي والتكليف بالمحال غير جائز وفيه منع
عدم جوازه مع كون موجبه سوء اختيار المكلف الثاني انه لو كان منهيا عنه لكان التكليف
محالا اذ مع علمه تعالى بعدم تمكن المكلف من فعل شيء واحد وتركه وبعدم امكان حصولهما
كيف يريدهما من المكلف ويطلب حصولهما في الخارج فيستحيل على الله تعالى ان يطلب
ما يعلم عدم امكان حصوله بناء على ما تقرر عندنا من عدم جواز امر الامر مع علمه
بانتفاء الشرط وجعل النهي من قبيل الابتلائي مع انه خلاف ظاهر كلام من جعل الخروج
منهيا عنه مردود بان شرط النهي والامر الابتلائيين عدم علم المأمور والمنهي بعدم امكان
الامتثال والا لم يمكن الابتلاء وهما هنا عالمان بعدم امكان الامتثال واما على عدم
استحقاق العقاب على الخروج فهو انه لا عقاب ولا معصية الا في ترك المأمور به او فعل
المنهي عنه وثالث الاقوال اقويها والحمد لله رب العالمين مسـ‍ــــــــــئلة
في بيان كون النهي مقتضيا للفساد في العبادات والمعاملات وعدمه وتنقيح الكلام في المقام
يستدعي تقديم مقدمات الاولى في بيان معنى العبادة والمعاملة فقال الشهيد في قواعده

كل حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الاخرة اما لجلب النفع فيها او لدفع الضرر فيها يسمى عبادة
او كفارة وبين العبادة والكفارة عموم وخصوص مطلق فكل كفارة عبادة وليس كل عبادة
كفارة وما جاء في الحديث الصلوات الخمس كفارة لما بينهن وان غسل الجمعة كفارة من الجمعة
الى الجمعة وان الحج والعمرة ينفيان الذنوب وان الصوم كفارة لكل ذنب لا ينافي ذلك فان الصلوة
والحج يتصور فيهما الوقوع ممن لا ذنب له كالمعصوم وكل حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الدنيا
سواء كان لجلب النفع او دفع الضرر يسمى معاملة سواء كان جلب النفع او دفع الضرر مقصودين
بالاصالة او بالتبعية فالاول هو ما يدرك بالحواس الخمس فلكل حاسة حظ من الاحكام
الترغيب فللسمع الوجوب كما في القراءة الجهرية والتحريم كما في سماع الغناء وآلات اللهو وللبصر
كما في الاطلاع على العيوب وارادة التقويم والتحريم كما في تحريم النظر الى المحرمات وللمس احكام
الوطي ومقدماته والمناكحات تبعا ونحو لان الغرض الاهم منها اللمس وما يتعلق اللمس اللباس
والاواني وازالة النجاسات وتحصيل الطهارات ويتعلق بالذوق احكام الاطعمة والاشربة
والصيد والذبائح وهذا في جلب النفع واما في دفع الضرر المقصود بالاصالة فهو حفظ المقاصد
الخمسة كما سيأتي ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو ما يكون المصلحة مقصودة بالتبعية فهو كل
وسيلة الى المدرك بالحواس الخمس او الى حفظ المقاصد انتهى والمشهور في تفسيرهما ان العبادة
ما يحتاج صحتها الى نية القربة والمعاملة ما ليس كذلك وان اشترط ترتب الثواب عليها
بنية القربة وهذا غير اشتراط صحتها بها فان ازالة النجاسة عن الثياب والابدان والمساجد ونحوها
تحققها وصحتها بدون نية القربة ثم لا يترتب الثواب عليها بدون قصد امتثال الامر بها
واطاعة الله تعالى ونحو التجارة والوفاء بالعقود وهذا التفسير لا يتأتى على مذهب المرتضى على ما
حكي من اجزاء العبادة المنوي بها الرياء وربما يفسر ان بان العبادة عبارة عما لم ينحصر المصلحة
فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة والمعاملة عبارة عما علم انحصار
المصلحة فيها في شيء نحو ازالة النجاسات وانقاذ الغريق واطفاء الحريق والصناعات والتجارات

والزراعات ونظائرها مما يتوقف عليه انتظام العالم وليعلم انه يشكل الفرق بين الاوامر العبادية
والمعاملية لحصول بعض الافعال المأمور بها عبادة يتوقف صحتها على نية القربة وبعضها معاملة
لا يتوقف صحتها عليها من غير جهة فتاوى الاصحاب واجماعهم على الفرق فان الايات المستدل
بها على لزوم نية القربة في العبادات على تقدير وضوح دلالتها على ذلك غير مبينة للاوامر ولا
مبينة لان المأمور به في ايها عبادة وفي ايها معاملة والاخبار المشتملة على النية مجملة في
الدلالة على اعتبار نية القربة في صحة الاعمال وعلى تقدير تسليم وضوح دلالتها على ذلك
لا دلالة لها على اختصاص اعتبار نية القربة بالعبادات دون المعاملات بل تشمل مطلق
الاعمال الشامل للعبادة والمعاملة وقد اشار الى بعض ذلك صاحب المدارك فقال واعلم
ان الفرق بين ما يجب فيه النية من الطهارة وغيرها وما لا يجب من ازالة النجاسة وما شابهها
مشكل جدا لخلو الاخبار من هذا البيان وما قيل من ان النية انما يجب في الافعال دون
التروك منقوض بالصوم والاحرام والجواب بان الترك فيهما كالفعل تحكم هذا كلامه
وفي المقام وجهان لرفع الاشكال المذكور الاول ان الاوامر على اقسام منها ما لا يعلم الغرض
منها ومنها ما علم ان الغرض منها تكميل النفس ومنها ما علم ان الغرض منها مجرد الوصول
الى الغير كغسل الثياب والاواني والجهاد ونحو ذلك والاصل في الكل لزوم نية القربة بمعنى
عدم صحتها واجزائها بدونها لعدم صدق الامتثال والاطاعة عرفا وعادة بمجرد الموافقة
الاتفاقية وبمحض اتيان المأمور به ولو غفلة او شهوة او عداوة للامر نعم يكفي مجرد الاتيان
ولو بغير قصد الاطاعة والامتثال بل مع قصد المعصية والخلاف في الاوامر التوصلية
التي علم انحصار الغرض فيها في التوصل الى الغير فان مجرد حصولها مستتبع لحصول المصلحة
الداعية الى تعلق الامر بها وهو التوصل بها الى الغير فالاصل في جميع الاوامر لزوم نية القربة
خرج منه الاوامر التوسلية بما ذكر وفيه اولا منع لزوم صدق الاطاعة والامتثال في اجزاء
الاوامر وصحتها بل يكفي في ذلك مجرد الاتيان كما يكفي في اجزاء النواهي مجرد الترك ولو بغير

قصد الاطاعة والامتثال وبهذا علم تمسك القوم لهذا الوجه لاثبات اعتبار نية القربة في العبادة وكذا يوجد حكم ارباب الحكومة باجزاء اوامر الموالي عبادهم بمجرد الاتيان من دون الاطلاع على قصد العبد من الاتيان وثانيا منع عدم صدقها بمجرد الاتيان حيث انها عبارة عن اتيان المأمور به والمفروض صدق اتيانه بمجرد اتيانه عنها من دون اعتبار امر اخر فيه وثالثا انه يلزم على هذا الاختصاص عدم لزوم نية القربة في اكثر اوامر عدم انحصار الغرض فيها في التوسل ومن له ادنى اطلاع على كتب الفقه يعلم انه خلاف طريقة الاصحاب فان ما اعتبروا فيه نية القربة اقل مما لم يعتبروا فيه ذلك مع كون ما علم انحصار الغرض منه في التوسل اقل من غيره فيكون مقتضى ذلك بملاحظة الوجه المذكور كون ما اعتبروا فيه نية القربة اكثر من غيره الوجه الثاني انه وان كان مقتضى الاوامر عدم حصول الصحة والاجزاء بمجرد اتيان المأمور به ولو شرعا وعلاوة للامر الا ان الامر بالاطاعة لله والرسول الواردة في الايات والاخبار مقتض للزوم قصد الامتثال للامر والطاعة للامر في صحة الاوامر واجزائها ونحن نقول ان مقتضى ذلك انه لو اتى بالمأمور به بدون القصد المذكور لا عادة بانضمام القصد المذكور ثم خرج الاوامر التوصلية عن مقتضى المذكور بما مر الاشارة اليه وفيه بعد ورود الايراد الثاني والثالث على الوجه الاول على هذا الوجه ايضا انه لا دلالة للامر بالاطاعة المومى اليه على اعتبار قصد الامتثال والاطاعة في صحة الاوامر واجزائها بل غاية ما يدل عليه لزوم القصد المذكور تعبدا وثانيا منع كون مقتضى ذلك لزوم الاعادة للمأمور به بعد اتيانه بدون القصد المزبور فان مقتضى الامر على الوجه المذكور اتيان المأمور به بالقصد المذكور وهو فرع تحقق الامر وقد سقط باتيانه اولا بدون القصد المذكور على ما شهد به العرف وثالثا انه من اين يعلم انحصار الغرض من الامر في التوسل مع تطرق احتمال كون قصد الاطاعة والامتثال من الاغراض سيما مع دلالة الامر باطاعة الله ورسوله باطلاقه على كون هذا من الاغراض في جميع الاوامر

وكيف

وكيف لا يتطرق الاحتمال المذكور لما الاوامر التوصلية مع انه لا يكاد يوجد في امره ولا خبر التصريح بانحصار الغرض في امر من الاوامر في التوسل وهذا الايراد يرد على الوجه الاول ايضا ومن هنا تبين ان الوجهين غير صالحين لكونهما صالحين لتخصيص المواضع التي يعتبر فيها نية القربة عن غيرها كما توهم فالاصل عدم اعتبار نية القربة في صحة الاوامر واجزائها كما شهد به العرف على ما مر اليه الاشارة ويؤيده ان الغرض من الاوامر الشرعية عائد الى المأمور دون الامر فيجب الاقتصار في اعتبارها على مواضع خاصة ثبت اعتبارها فيها من الاجماع والاخبار كالوقف والصدقة والعتق ونحوها فافهم واغتنم المقدمة الثانية في بيان معنى الصحة والبطلان والفساد في العبادات والمعاملات فاما الصحة في العبادات فقد اختلف المتكلمون والفقهاء في تفسيرها فالمتكلمون على انها موافقة امر الشارع وان وجب القضاء وبعبارة اخرى موافقة الشريعة فالصلوات بظن الطهارة صحيحة على هذا وان بان خلاف ظنه فان تلك المأمور به هو الصلاة بظن الطهارة التي لم يظهر فيها مخالفة الظن للواقع فلم يكن الصلاة المشار اليها صحيحة بالمعنى الذي فسر المتكلمون الصحة في العبادة به قلت ليس المأمور به وقت الاداء به سوى الصلاة بظن الطهارة من دون اعتبار قيد عدم ظهور الخلاف والا لم يلزم احد كونه مكلفا ابدا فانما وجب القضاء بعد ظهور الخلاف بامر جديد فان الفاضل الباغنوي بعد الاشارة الى الاعتراض المذكور على المثال المطلوب والجواب المذكور عن هذا الايراد ولعل هذا مبني على ان وجوب القضاء بامر جديد او بالامر الاول فان كان بامر جديد فلا غبار وان كان بالامر الاول فالظاهر انه لم يات بالمأمور به حين لم يسقط القضاء ويمكن ان يقال على هذا الراي كان هناك امران على ما يجيء والمكلف في الصلاة المفروضة قد اتى باحدهما دون الاخر والمراد بموافقة امر الشارع هو الامر الاول فتامل الى كلامه ولا يخفى انه لا فرق بين الرايين في المنافاة بين الموافقة للشريعة وبين ثبوت القضاء اذ كما يعتبر فوت الاداء في ثبوت القضاء على راي من يقول

يكون

بكون القضاء تابعا للاداء كذا يعتبر فيه على راي من يقول بانه بامر جديد نعم يظهر الفرق بين الرايين في ثبوت القضاء فعلى الاول يثبت بالامر الاول وعلى الثاني يحتاج ثبوته الى ورود امر جديد فالذي يرفع المنافاة انما هو التزام ان موافقة الشريعة انما هو بالاضافة الى التكليف الظاهري اللازم مدلولا وصف للظن والاداء انما هو بحسبه والقضاء انما هو بالاضافة الى التكليف الواقعي والاداء فانه بحسبه فلا منافاة بين الامرين على شيء من الرايين فان قيل يرد على طرد التعريف مالا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة كالختان مثلا قلت المراد موافقة العبادة لامر الشارع والشريعة فيخرج الافعال المشار اليها عن التعريف وهذا واضح جدا والفقهاء على انها كون الفعل مسقطا للقضاء فلم يكن الصلاة بظن الطهارة مع ظهور كون الظن خلاف الواقع صحيحة على هذا فان قيل يرد على عكس التعريف ما لا قضاء من الفرائض كصلوة العيدين والنذر المطلق والقضاء نفسه ومن النوافل كغير المرتبة فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها بالصحة اذ الظاهر من كون الفعل مسقطا للقضاء وكونه غير مسقط له ان يكون له قضاء في الجملة ولهذا يندفع ما اورد هنا وهو انه يدخل العبادات الفاسدة التي لا قضاء لها في تعريف الصحيح لانه لا يجب قضاؤها لما عرفت من ان الظاهر من كونه مسقطا للقضاء ان يكون له قضاء ويندفع بذلك وليس الامر في تلك العبادات كذلك اذ لا قضاء لها فهو مدفوع سواء قيل ام لا وهو ظاهر قلت المراد من التعريف كون الفعل بحيث لو كان له قضاء لسقط به ومنه يظهر الجواب عن نقض عكس تعريف الفساد بالعبادات الفاسدة التي لا قضاء لها فان قيل ان الصلاة مع ظن الطهارة مسقطة للقضاء بالنسبة الى الامر بالصلاة المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلاة مع يقين الطهارة قلت المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى نوع التكليف والمكلف به المحتمل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب العجز والتمكن وظهور الخلاف وعدمه ولا ريب ان ظن الطهارة ويقينها وظهور الخلاف وعدمه لا يوجب تعدد نوع التكليف والمكلف به واما الجواب

عن

عن الاعتراض بكونه مبنيا على القول بكون القضاء تابعا للاداء اذ على هذا القول لا قضاء للعبادات التي لا وقت لها واما على القول بانه بالامر الجديد فيمكن ورود الامر باتيان العبادة بعد ما اتى بها المكلف وحيث كان مبنيا على القول المذكور كان باطلا لبطلان مبناه قضية انه لا يمكن ثبوت القضاء بالمعنى المصطلح عليه لهذه الصلاة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد كما لا يمكن ثبوته بتبعية القضاء للاداء اذ يعتبر في القضاء فوت الاداء ولولا ذلك لما امكن الحكم بكون عبادة مسقطة للقضاء الا على القول بكون القضاء تابعا للاداء بل لا يمكن الحكم المذكور على القول المذكور اذ مقتضاه انه اذا فات الاداء لزم القضاء بنفس الامر بالاداء من دون حاجة الى امر جديد لا انه اذا اتى بالاداء لم يشرع القضاء بالامر الجديد وكيف كان فالصلاة بظن الطهارة مسقطة للقضاء بالنسبة الى الامر بالصلاة بظن الطهارة على كل من قولي ان القضاء تابع للاداء وعدمه فان قيل اذا اتى المكلف الفعل على وجه لا يجب معه القضاء لا يكون مسقطا للقضاء اذ المفروض عدم وجوب القضاء فكيف يسقط قلت هذا مناقشة لفظية واردة على ظاهر لفظ الاسقاط ومرادهم كون الفعل دافعا لوجوب القضاء ومانعا عن تحقق وجوبه ثم انه يظهر مما حكي من كلام الفقهاء ان الصلاة مع يقين الطهارة صحيحة مسقطة للقضاء وان الصلاة بظن الطهارة مع ظهور الخلاف غير صحيحة بمعنى كونها غير مسقطة للقضاء ولكن لا يظهر منه حال الصلاة بظن الطهارة مع عدم ظهور الخلاف فيحتمل اتصافها بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح في ان دون ان ويحتمل كونها مراعى فلا يوصف بالصحة الا بعد حصول اليقين بالطهارة ولا بالفساد الا بعد حصول اليقين بعدمها ويحتمل كونها محكوما عليها بالصحة ظاهرا الى ان ينكشف الفساد فيحكم بكونها فاسدة من اول الامر ثم ان القضاء المذكور في التعريف كما صرح بعض الاعاظم اعم من الاعادة والقضاء بالمعنى المعروف فيكون اسقاط القضاء في التعريف كناية عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادته

مطلقاً ان قلنا بكون القضاء تابعاً للاداء او ثبت امر جديد بالفعل خارج الوقت ايضاً وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد فان حصل الامتثال ظاهراً ويظهر الثمرة بين التفسيرين في صحة العبادة فيما لو نذر ان يعطي من صلى صلوة صحيحة درهماً فيبرء ذمته باعطاء من صلى بظن الطهارة ثم ظهر خلافه على تفسير المتكلمين دون الفقهاء وفيما ورد في السنة النبوية والاخبار الامامية التنصيص على صحة عبادة حيث انه دليل على سقوط قضائها ومعارض بما دل على لزوم قضائها على تفسير الفقهاء دون المتكلمين هذا اذا كان نزاعهم فيما هو معنى لفظ الصحة في الشرع او في العرف كما هو الاظهر وان كان النزاع في الاصطلاح فلا يترتب الثمرة المذكورة على الخلاف فتامل ولو حمل الامر والشريعة في قول المتكلمين الصحة موافقة الامر والشريعة الواقعيين لصار الخلاف لفظياً اذ الموافقة للامر والشريعة الواقعيين مستلزمة لاسقاط القضاء ولعل الاظهر من لفظ الصحة هو المعنى الذي ذكره الفقهاء واما الصحة في المعاملات كالعقود والايقاعات فهو عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كانتقال العين والمنفعة في البيع والصلح والاجارة وجواز التزويج بامرئة بطلاق احدى الاربعة ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك ولا باس به ولح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء والمتكلمين بانه اسقاط القضاء او موافقة الامر واما البطلان فهو مقابل الصحة في العبادة والمعاملة فهو عدم موافقة الشريعة او عدم اسقاط القضاء وعدم ترتب الاثر الشرعي والمشهور كون البطلان مرادفاً للفساد خلافاً للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعاً باصله دون وصفه كبيع الربوي فيصح لو سقط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعاً باصله ووصفه كبيع الملاقيح والحصاة وهذا تكلف لا حاجة اليه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بنائهم على تغيير الاصطلاح المقدمة الثالثة الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها ويكفي هذا لاثبات الفساد وان كان هو ايضاً من الاحكام الشرعية لان الصحة عبارة عن ترتب الاثار على افعال المكلفين عبادات

كانت او معاملات وترتبها عين حدوث الحادث والاصل فيه العدم ومثله البطلان الفساد فانه عبارة عن عدم ترتب الاثار واما الاستدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده القاعدة المستفادة من العموم والاطلاق نحو عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود واطلاق قوله تعالى احل الله البيع وعموم قوله الصلح جائز بين المسلمين وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة جواز اعطاء مال الغير واخذ مال غيره برضاه مثلاً لعموم الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر والمراد به ان ما تحقق صدوره عن فاسق في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم وليس معناه ان صحة اصل المعاملات تثبت بمجرد اصل فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على وجه الحرام مثل عدم ذكر اسم الله عليه وعدم توجيهه الى القبلة او الحلال كالعكس يحمل على الحلال اذا صدر عن مسلم لا انه يحكم بصحة الذبح المشكوك في صحته شرعاً كما اذا كان بالظفر والسن مطلقاً او المتصل منهما بمجرد صدوره عن المسلم بل الاصل حرمة المذبوح وعدم التزكية الا ان يظهر بالدليل كونه صحيحاً وصدوره عن المسلم يقوم مقام ثبوت التزكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المبينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة فان قيل مقتضى اصل الاباحة المدلول عليه بالعقل والنقل جواز عبادة مشكوك الصحة والفساد واذا كانت جائزة كانت صحيحة لعدم القول بالفصل وقد اشار الى هذا الشهيد في شرح الارشاد حيث قال بعد الاعتراض على ادلة مجوزي صلوة الجمعة في زمان الغيبة والمعتمد في ذلك اصالة الجواز وعموم الاية وعدم دليل مانع وارتضى هذا القول الشهيد الثاني في رسالته عملها في صلوة الجمعة لا يقال نمنع جواز العبادة المؤدى اليها بل الاصل فيها الحرمة لكونها بدعة قال المحقق

الشيخ علي في رسالته المعمولة في صلوة الجمعة بعد نقل كلام الشهيد المتقدم وهو استدلال عجيب قال ان اصالة الجواز لا يستدل بها على فعل شيء من العبادات اذ كون الفعل قربة وراجحاً بحيث يتعبد به توقيفي يحتاج الى اذن الشارع وبدونه يكون بدعة لانا نقول ان اريد ان الاصل في العبادات الغير الماذون فيها من جانب الشارع بقصد القربة الحرمة ففيه ان اتيان ما لم يثبت من الشارع كونه مقرباً بقصد انه مقرب من المحالات ومن الواضح ان المحال لا يتصف بشيء من الاحكام الخمسة التكليفية ووجه كونه محالاً ان جعل شيء غاية الفعل واتيان ذلك الفعل بقصد ترتب تلك الغاية فرع التصديق بترتب تلك الغاية عليه وبدون التصديق به لا يمكن ان يقصد ترتبها على فعله وهذا واضح عند العقلاء ولا وجه نقول ان اتيان العبادة الغير الثابت كونها راجحة مقربة بقصد القربة مستلزم لاجتماع النقيضين فان قصد القربة فرع التصديق بكونها مقربة والتصديق به فرع ثبوت كونها مقربة والمفروض عدم ثبوت ذلك وهل هذا الا التناقض وان اريد ان الاصل فيه بدون قصد القربة الحرمة لكونه بدعة ففيه منع واضح فان ادلة اصل الاباحة كما تقتضي اباحة الافعال التي ليست هيئة العبادة كذلك تقتضي اباحة ما هي هيئة العبادة لا يقال اتيان هيئة الغير الثابتة بدون قصد القربة بدعة لكونه ادخالاً لما ليس من الدين في الدين وكل بدعة بالمعنى المذكور محرمة نصاً واجماعاً لانا نمنع كون اتيان هيئة العبادة بدون قصد القربة ادخالاً لما ليس من الدين في الدين اذ كما ان اتيان غير هيئة العبادة ليس كذلك نظراً الى ان جوازه مقتضى ادلة اصل الاباحة كذلك اتيان هيئة العبادة ليس كذلك نظراً الى ذلك بل اتيان كل منهما بلا ملاحظة ذلك ادخال لما هو من الدين في الدين قلت اولاً نمنع ان كل من قال بالجواز قال بالصحة وثانياً نقول ان الاصل عدم صحة العبادة المشكوك في صحته بمعنى ان الاصل عدم ترتب الاثار عليها من ايجاب قربه فاعله الى الله واستحقاقه الثواب فان هذا حادث والاصل في الحوادث العدم والاصل

المذكور من افراد الاستصحاب واذا كانت غير صحيحة كانت غير جائزة فان كل من قال بعدم الصحة قال بعدم الجواز والاستصحاب مقدم على اصل الاباحة وارد عليه وثالثاً نقول ان ابراز فعل واظهاره في صورة العبادة مع عدم ثبوت كونه كذلك حرام لكونه بدعة عرفاً وقد دلت الاخبار على حرمة كل بدعة وهي اخص بالاضافة الى ادلة اصل الاباحة وكل من قال بحرمته قال بفساده ومقصودنا من كون الاصل في العبادة الفساد انما هو فساد اتيان ما لم يثبت كونه عبادة في صورة العبادة وابرازها في معرضها وليس المقصود فساده مطلقاً ولو في صورة اتيانه من حيث كونه من الافعال المباحة والحاصل ان ما لم يثبت كونه عبادة اذا اتى في صورة العبادة في معرضها كان محرماً فاسداً لصدق البدعة المنهي عنه عليه عرفاً وايضاً كون الاصل فيما لم يثبت كونه عبادة الفساد والحرمة مما لا ريب ولا خلاف فيه كما يظهر من تصفح كلام الفقهاء ولذا تعجب الحبر القمقام والحبر العلام الشيخ علي اعلى الله مقامه من استدلال الشهيد على جواز الجمعة باصالة الجواز فان قلت دعوى عدم الخلاف بينهم في اصالة حرمة العبادات الغير الثابتة منافية لما حكموا به كثيراً من اولوية اتيان العبادات الغير الثابتة احتياطاً بمجرد قول شاذ بوجوبها كالاستنشاق في الوضوء للملتحي قلت لا منافاة فان حكمهم باصالة الحرمة انما هو في اتيانها في صورة العبادة الثابتة وحكمهم بالاحتياط انما هو في اتيانها لاحتمال ثبوتها عند الله وفي نفس الامر فيختلف موضوع الحكمين باختلاف الحيثية ولولا الحيثيات لبطلت الحكمة ومن التامل في هذا يظهر جواز فعل الجمعة احتياطاً في زمان الغيبة وان قلنا بحرمتها من دون تناف بين الحكمين فان حرمتها انما هو من جهة عدم دليل على شرعيتها في زمان الغيبة وهو مقتضى لعدم جواز فعلها في صورة العبادة الثابتة وجواز فعلها احتياطاً انما هو من جهة الخروج عن خلاف من اوجبها عيناً واذا تاملت تعرف ان هذا مطابق لفتاوى الاصحاب وموافق لما اقتضاه الايات

بلغ قبالاً

والاخبار والمعقول فنسه الحمل وبه التوفيق المقدمة الرابعة في اقسام المنهى عنه في
العبادات والمعاملات فمنها كونه منهيا عنه لنفسه كما في بعض العبادات او لعينه
كما في اخرى او بنفسه كما في اخرى والمراد به ان يكون المتعلق للنهي طبيعة العبادة والمعاملة
مع قطع النظر عن الافراد والاوصاف والزمان والمكان والالة وما يقع عليه
الفعل وما يقع فيه الفعل ومثاله في العبادة صلوة الحائض وصومها وفي المعاملة
نكاح الخامسة في من عنده اربع والبيع والصلح ونحوهما مع السفيه والمجنون والصغير
لا يقال ان صلوة الحائض وصومها من اقسام المنهي عنه لوصفه الاتي بيانه فان النهي
انما تعلق بهما باعتبار وقوعهما حال الحيض فالمنهي عنه انما هو الصلوة والصوم
الواقعين في حال الحيض ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة
بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم في عمرو في الهيئة وعمرو اعلم
من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر منه في عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر
منه في زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل يقتضي الزيادة في
اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجح الفعل عما فهم اولا
في مثل المثال فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل الامساك ثلثة ايام والقمار
لانا نقول ان الحيض في مثل لا تصل الحائض من قيود الموضوع وفي مثل دعي الصلوة
في ايام اقرائك من قيود النسبة الحكمية عرفا وليس من قيود المنهي عنه وما ذكر
في التائيد فالمراد منه ورود المفهوم على المادة بعد اعتبار القيود الراجعة اليها
عرفا دون اعتبار كل قيد وان لم يرجع اليها عرفا وهذا واضح فان قيل كما ان في ايام
اقرائك في المثال الثاني من قيود النسبة كذلك في الدار المغصوبة في قولك لا تصل
في الدار المغصوبة من قيود النسبة عرفا مع انه مثل جماعة للمنهي عنه لوصفه الاتي ذكره
بالصلوة في الدار المغصوبة فما الفرق بين الصلوة في ايام الاقراء حيث انها منهي

عنها لنفسها وبين الصلوة في الدار المغصوبة حيث انها منهي عنها لوصفها قلت
الفرق بينهما انما هو انه لما كان القرء من احوال المكلف المانعة عن تكليفها بالصلوة
المخرجة لها عن صلاحية التكليف صح ان يقال ان المكلف المعروض لهذه الحالة غير مامور
بالصلوة من حيث هي منهي عن اتيانها مطلقا وهذا بخلاف وقوع الصلوة
في الدار المغصوبة اذ ليس من احوال المخرجة لها عن صلاحية التكليف ولذا لا يصح ان يقال
ان الاتي بصلوته في الدار المغصوبة غير مامور بالصلوة من حيث هي منهي عن اتيانها
مطلقا بل هو مكلف بالصلوة مع اتيانه في الدار المغصوبة والحاصل ان كل قيد موجب
لخروج المكلف عن صلاحية التكليف فالمنهي عنه معه منهي عنه لنفسه وان جعل في الظاهر
قيد النسبة او المنهي عنه وكل قيد ليس كذلك فالمنهي عنه معه ليس منهيا عنه لنفسه وان
جعل في الظاهر قيدا للموضوع ومنها كونه منهيا عنه لجزئه كما في بعض العبادات ولجزئه كما في بعض
اخر والمراد كون الجزء منهيا عنه كقراءة العزائم المنهي عنه في الصلوة وكبيع المغاصب المنهي
عنه مع جهل المشتري وكحرمة في التقيير وغسلها في غيرها ومنها كونه منهيا عنه لشرطه
كما في بعض العبادات او بشرطه كما في بعض اخرى والمراد منه كون الشرط منهيا عنه او لا ثم يسري النهي
الى المشروط ما تبعا ومثاله الصلوة بالوضوء بالماء النجس او المغصوب او الساتر المغصوب
او النجس او الكائن من جنس الحرير او الذهب او غير المأكول لحمه فان الشرط وهو الوضوء والساتر
في الامثلة المذكورة منهي عنه اولا ويوجب ذلك كون الصلوة الواقعة به منهيا عنه وقد
يعم المنهي عنه لشرطه لما اذا كان الشرط منهيا عنه ولما اذا كان من جهة فقدان الشرط كصلوة
بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو بعيد اما اولا فلان
ظاهر جماعة ان المراد بالمنهي عنه لنفسه او لوصفه ان يكون نفسه او وصفه منهيا عنه فيكون
المراد من المنهي عنه لشرطه بقرينة المقابلة خصوص ما اذا كان الشرط منهيا عنه واما ثانيا
فلان شموله لما اذا كان الشرط منهيا عنه انما يتم بعدم تقدير الفقدان ولما اذا كان

الشرط فاقدا انما يتم بتقدير الفقدان فيلزم تقدير شيء وعدمه في كلام واحد
ومنها كونه منهيا عنه لوصفه كما في بعض العبائر وبوصفه كما في اخرى قال الفاضل الباغنوي
عند تفسير المنهي عنه لنفسه قال في شرح الشرع نقلا عن العلامة هو ان ينهى عن شيء
مقيدا بصفة نحو لا تصل كذا ولا تبع كذا وحاصله ما ينهى عن وصفه ما لا يكون الوصف
علة النهي على ما يشعر به عباراتهم حيث قالوا المنهي عنه لوصفه وهذا يخالف المنهي عنه لغيره
لانه الذي نهي عنه امر يجاوره نحو الصلوة في الدار المغصوبة المنهي عنها لشغل حيز الغير
الذي هو المنهي عنه حقيقة وكذا يخالف المنهي عنه لعينه اقول قد علمت في بحث الصلوة في
الدار المغصوبة ان الكون الشخصي الذي هو جزء للصلوة هو الغصب لانه تصرف في ملك الغير فالنهي
متعلق بنفس ذلك الكون الذي هو جزء للصلوة الواجبة فالنهي ههنا متعلق اما ببعض العبادة
او بجزئه والجواب ان مرادهم بتعلق النهي بالعبادات والمعاملات للوصف ان يقول الشارع مثلا
لا تصل في المكان المغصوب ولا تصم في يوم العيد ولا تبع في وقت كذا وفيما نحن فيه ليس كذلك لانه لم
يقل الشارع لا تصل في المكان المغصوب بل قال لا تتصرف في ملك الغير وذلك النهي لا يتعلق
بصحة العبادة والظاهر ان المراد من المنقول ذلك فلا ايراد وبما قررنا ظهر اندفاع المخالفة
بين ما مر من المص من اختيار صحة الصلوة في المكان المغصوب وما ذهب اليه ههنا من ان النهي
عنه لوصفه سواء كان لازما ام لا كان فاسدا على ما هو المنقول عن مالك واحمد ولا حاجة
الى تخصيص الوصف في كلامه باللازم والتزام المخالفة لاماتة على ان بهذا التوجيه لا يندفع
المدافعة بين كلامي المالك لانه ايضا قال بصحة الصلوة في المكان المغصوب فتامل ثم المنهي
عنه لوصفه اما المنهي عنه لوصفه اللازم او المنهي عنه لوصفه الغير اللازم وقد يعبر عن الاول
بالوصف الداخل وعن الثاني بالوصف الخارج والمراد بالوصف اللازم هو الوصف الذي يلزم من
تبدله تبدل التشخص مثل الجهر والاخفات حيث انه لو قرء ما قرء بالاخفات بالجهر لصار شخصا
اخر وكذلك العكس والمراد بالوصف الغير اللازم ما ليس كذلك كالنصب فان الغصب لو فرض

ارتفاعها عن الدار المغصوبة التي وقع الصلوة فيها لم يتبدل شخص الصلوة قال بعض الاعاظم
واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها
لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم النحر فكون
الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه
الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك لوصفه الذي هو
كون تعيين المبيع فيه بهذا النحو وكالنهي عن ذبح الذمي وعن البيع المشتمل على الربا واما
المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار
المغصوبة وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقدماتها ومميزاتها ثم كونها في
هذه الدار من احد مقدماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر ولكن اعتبار وصف كونها
دار الغير وكونها مغصوبة لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل متكففا ايضا مثل
ذلك ان لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع وجودا وعدما
فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان
هذا كلامه وجعل الشهيد البيع وقت النداء مثالا للمنهي عنه لوصف خارج وهو لا يتم على هذا
الاصطلاح لكون نفس البيع متعلقا للنهي في قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا
الى ذكر الله وذروا البيع فيكون من قبيل المنهي عنه لنفسه بالاصطلاح الذي ذكرناه بل ما ذكره
مبني على اصطلاح اخر هو ان المراد من المنهي عنه لغيره لازم لوصف خارج انما هو كونه الشيء بنفسه
منهيا عنه بسبب وصف خارج عن المنهي عنه غير لازم له بل منفك عنه قال في قواعد النهي في العبادات
مفسد وان كان لوصف خارج كالطهارة بالماء المغصوب والصلوة في المكان المغصوب وفي
غيرها مفسد اذا كان عن نفس الماهية لا لامر خارج كالبيع المشتمل على الربا فاسد لا يملك
المساوي ولا الزائد والبيع وقت النداء صحيح لان النهي في الاول لنفس ماهية البيع وفي الثاني لوصف
خارج وفي ذبح الاضحية والهدي بالة مغصوبة نظر هذا كلامه وبعلم انه لو عم الجزء في المنهي عنه

الجزئية للجزء الصوري والمادي كلا يمكن ادخال الجزء والاخصات في المنهي عنه الجزئية لكون كل منهما جزء
صوريا للغائية وليعلم ايضا انه كما ان كلا من نفس العبادة والمعاملة ينقسم الى المنهي عنه لنفسه او
لجزئه او لشرطه او لوصفه اللازم او الغير اللازم كذلك ينقسم كل من جزء العبادة والمعاملة و
شرطهما الى الاقسام المذكورة ومنها ان يكون المنهي عنه شيئا مفارقا عن العبادة والمعاملة
المتحد معهما بحسب الوجود في بعض الاحيان كالغصب حيث انه حقيقة مفارقة عن الصلوة
منهي عنها قد يتحدان بحسب الوجود كما في الصلوة في الدار المغصوبة وكالمكث مع الاجنبية
حيث انه حقيقة مغايرة لعقد البيع والصلح ونحوهما وقد يتحدان بحسب الوجود كما في البيع
والصلح ونحوهما مع الاجنبية وهذا هو محل النزاع في مسئلة اجتماع الامر والنهي المتقدم ذكرها
مفصلا ومنها ان يكون المنهي عنه شيئا مفارقا عنهما غير متحد معهما في الوجود ولكن قد يقع
فيهما كالنظر الى الاجنبية المنهي عنه المفارق عن الصلوة والبيع ولا يتحد معهما وقد يقع فيهما
وقد يكون ومنها ان يكون المنهي عنه اتيان شيء في العبادة والمعاملة من غير ان يثبت
كونه مانعا عن صحتهما بل يحتمل كونه امرا خارجا عنهما منهيا عنه تعبدا وكونه مانعا عنهما
منهيا عنه لذلك كالنهي عن قول امين بعد الحمد وعن التكفير وهو وضع اليمين على الشمال
في الصلوة ونحو ذلك قال في الوافية وقد يرجع النهي الى امر مقارن غير لازم ثم مثل بما ذكرنا
وحيث قد تمهدت هذه المقدمات فينبغي توجيه العنان نحو المقصود وهو اقتضاء النهي الفساد
في العبادة والمعاملة وعدمه وتنقيح الكلام فيه يقتضي رسم ابحاث البحث الاول في تحرير
الاقوال في المسئلة فنقول منها القول بالدلالة مطلقا اي في العبادة والمعاملة اختاره جماعة
منهم المرتضى منا وابن الحاجب من العامة ومنها عدم الدلالة مطلقا اي في شيء منهما حكاه
في المحصول عن اكثر الفقهاء ونقله الآمدي على ما حكي عن اكثر المحققين ومنها القول بالدلالة
في العبادات دون المعاملات واختاره فخر الدين الرازي وجماعة منا كالعلامة والمحقق وصاحب
المعالم ونسبه بعض الفضلاء الى اكثر اصحابنا وبعض اخر الى كثير من المتاخرين منا ومنها القول

بالدلالة في العبادات مطلقا وفي المعاملات بشرط عدم رجوع النهي الى امر خارج عن المعاملة
غير لازم لها كالبيع وقت النداء فانه منهي عنه لخوف تفويت صلوة الجمعة وهو امر خارج عن
ماهية البيع غير لازم لها اختاره الشهيد ان قال في الوافية بعد نقل القول عن الشهيد
في قواعده والمحقق الشيخ علي في شرح القواعد واختاره بعد الشرائح فخر الرازي في المعالم
ونقله في الوجيزة عن الشافعي ونقله الآمدي عن اكثر اصحاب الشافعي واختاره هو
انتهى ومنها القول بالدلالة في العبادة خاصة شرعا نسبه الفاضل الجواد في شرح الزبدة على
ما حكي الى اكثر اصحابنا ثم اختلف القائلون بالدلالة مطلقا فقال جمع منهم المرتضى ان
ذلك بالشرع لا باللغة وقال اخرون بدلالة اللغة عليه ايضا وقال صاحب الوافية بدلالته
على الفساد لغة وشرعا في العبادات وشرعا خاصة في شرط المعاملات ثم ان بعض من نفى دلالته
على الفساد مطلقا فقد افرط وقال بدلالته على الصحة وقد حكي ذلك عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن
الشيباني وابي يوسف ومنها القول بالدلالة على الفساد في العبادات مطلقا وفي المعاملات
فيما كان مقتضى الصحة منحصرا فيما يناقض التحريم وهو خيرة المقدس الاردبيلي والفاضل
محمد باقر البهبهاني قال الاول في زبدة البيان عند تفسير الاية الواردة في صلوة الجمعة وكان
تحريم البيع والشراء وقت وجوبها تعبدا وان لم يكن مانعا عنها اذ يجوز الجمع بين المضي
الى الصلوة الواجبة والبيع والشراء وهو ظاهر فلا ينبغي التعدي الى سائر ما يشبهه لانه
قياس ممنوع من غير ظهور العلة مع مخالفة الاصل وما يدل على اباحتها من العقل
والنقل كتابا وسنة واجماعا ولا يبعد عدم الانعقاد وان لم يكن النهي مطلقا دالا
على الفساد لفهم المطلوب والترغيب الى الصلوة ولان ما يدل على انعقاده هو اباحته
في وقتها لا ينعقد مؤيدا باصل عدم انتقال المال الا بدليل وليس بظاهر كون العقد
الحرام الذي لا يرضى الله دليلا موجبا لذلك فتامل وبالجملة انتقال مال البايع الى
المشتري وبالعكس الذي الاصل عدمه يحتاج الى دليل ومجرد البيع الذي هو حرام ومخالف

لما يرضى الله غير ظاهر في ذلك مع انه قد يدعى ظهور عدم الانعقاد من النهي كما ادعى بعض
الاصوليين فتامل قال في المدارك بعد نقل عدم انعقاد البيع يوم الجمعة بعد الاذان عن
الشيخ في المبسوط والخلاف وابن الجنيد وما اليه شيخنا المعاصر اما لان النهي في المعاملات
يقتضي الفساد كما ذكره الشيخ او لان العقد المحرم لم يثبت كونه سببا في النقل كما ادعاه شيخنا
سلمه الله تعالى قال ولا يمكن الاستدلال على سببيته بقوله تعالى واحل الله البيع لانه مخصوص كما هو
المفروض ولا بالاجماع لان ذلك محل الخلاف والجواب منع الحصر فان قوله تعالى الا ان تكون تجارة
عن تراض منكم يتناوله وكذا قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا وغير ذلك من الاخبار الكثيرة
لشموله مطلقا وقال الثاني في تعليقته على المدارك عند قوله لم يثبت كونه سببا اقول وذلك
حق لان الصحة هنا حكم شرعي لكونها عبارة عن ترتب الاثر شرعا فتتوقف على الدليل الشرعي
والمعهود من فقهائنا انحصار الدليل في البيع في احل الله البيع والا ان تكون تجارة
عن تراض واوفوا بالعقود واوف بالعهد لا غير وان ذكر بعضهم المؤمنون عند شروطهم ايضا
لكن المحققين على عدم الدلالة على الوجوب لاستلزامه التخصيص الذي لا يرضى به المحققون واما
الايتان الاولتان فنقتضيا صريح الحصر فكيف تشملانها واما الاخيرتان فتنافيانها لان
لان العقد الذي نهى الله عنه كيف يامر بالوفاء به فان النهي ايجاب لا علامة فيكون فعله
قبيحا شرعا فالامر بالوفاء ايجاب للاغراء بالقبيح وابقاء له على حاله وبالجملة لا نفهم منهما وجوب
الوفاء بما لا يرضى به الله تعالى وحرمه ويعاقب عليه واما قوله عليه السلام البيعان بالخيار وامثاله فلم
يعهد منهم الاستدلال بها ولعله لعدم افادة المفرد المحلى باللام العموم لغة كما هو مسلم عند
الشارح ايضا وعمومها انما هو من جهة الاطلاق والاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة وكون
البيع المنهي عنه الحرام شرعا من جملتها محل تامل وكذا البيوع التي لا تجمع شرائط الصحة شرعا
وايضا المطلق انما ذكر تقريبا للحكم اخر لا للحكم نفسه فعدم افادته العموم غير مضر لحصول الفائدة
منه في كلام الحكيم على تقدير عدم العموم اصلا وقال في فوائده عند رد الاستدلال على افادة النهي

في المعاملات الفساد بان الفقهاء في الاعصار والامصار يستدلون بالنهي على الفساد فيه
انه كثيرا ما يصرحون بان النهي لا يدل على الفساد فيتوهم التناقض في كلامهم وليس كذلك لان الموضع
الذي يستدلون به على الفساد هو الموضع الذي يكون مقتضى الصحة منحصرا في مثل احل الله البيع و
اوفوا بالعقود واوف بالعهد وتجارة عن تراض وذلك لان احل الله البيع لا يقتضي صحة البيع
الذي ليس بحلال بل مقتضاه صحة البيوع التي هي غير محرمة لان الحلال والحرام متضادان قطعا
والحلية تدل على الصحة بالالتزام وذلك لان مقتضى عقد البيع ومعناه نقل المبيع الى المشتري ولزوم
نقل الثمن الى البايع ولا فائدة لهما سواه كذلك وواضع الصيغة هو العرب فاذا قال الله تعالى امضاه بقوله
احل الله البيع وكذلك اوفوا بالعقود ومقتضاه صحة العقد الذي يجب الوفاء به والحرام
لا يجب الوفاء به لكونه تعالى يعاقب بفعله فكيف يعاقب بترك الوفاء فالظاهر ان اهل العرف
يفهمون التنافي بين ذلك فتامل وكذلك الكلام في اوف بالعهد واما التجارة عن تراض
فهو مستثنى من اكل الاموال المنهي عنه فمعناه ان هذا ليس بحرام فهو نقيض صريح لقوله حرام والحاصل
ان المنهي عنه ليس له مقتض للصحة فلا يمكن الحكم بالصحة وقد عرفت ان عدم المقتضي كاف في عدم الصحة
مضافا الى اصالة بقاء الحكم السابق ولو كان له مقتض للصحة غير امثال ما ذكر لم يكن النهي مانعا
عن الصحة نعم هو مناف لخصوص المقتضيات المذكورة فالفرق بين ما نحن فيه وبين العبادات ان النهي
هنا مناف لهذه المقتضيات لا لنفس الصحة ولا لمقتض اخر لا يكون مثل هذه وان اقتضاه الفساد
انما هو في هذه الصورة لا مطلقا وانه لا يقتضي الفساد واقعا بل غايته عدم حكمنا بالصحة وقضاء
والحكم بالفساد ظاهرا استصحابا للحالة السابقة بخلاف العبادات فانه يقتضي الفساد فيها دائما
لاستحالة الاجتماع ومنافاته لنفس الصحة هناك انتهى وانت خبير بان الحكم بالفساد في المعاملة
فيما ثبت مقتضيها التحريم ليس من جهة دلالة النهي على الفساد ويظهر هذا من كلامه فلا يصلح هذا
لرفع التناقض ولا للاعتذار عن استدلال الفقهاء بالنهي على فساد المعاملات اذ ظاهرهم كون النهي
دالا على الفساد ومن هنا يظهر ان هذا الكلام ليس قولا اخر في افادة النهي الفساد حتى يكون قولا اخر كما

هو ظاهر كلام بعض الاعاظم ليس في مقامه ثم انه لا منافاة بين حرمة عقد ولزوم الوفاء به بعد ايجاده
وليس فيه اغراء بالقبيح كما ذكره في تعليقة المدارك والفوائد كما انه لا منافاة بين حرمة الغصب
ولزوم الوفاء بمقتضاه بعد تحققه من رد عينه او مثله عند تلفه وكذا ليس فيه اغراء بالقبيح نعم لا بعد
دعوى ان العرف لا يفهمون من اوفوا بالعقود لزوم الوفاء بالعقود المحرمة ثم ان هنا خلاف آخر
في المنهي عنه لوصفه من القائلين بكون النهي فيها دالا على الفساد فابو حنيفة قائل بدلالته على
فساد وصفه دون فساد اصله فاو طرح الزيادة عن الربا المنهي عنها لاشتمالها عليها لصار
عقده صحيحا فصوم النحر عنده حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر والحاصل ان الشارع
اذا اوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم النحر فمتعلق التحريم عند ابي حنيفة هو ايقاع الصوم
في يوم النحر الذي هو وصف للمنهي عنه لا نفسه فلا ينافي وجوب اصله لتغاير المحلين وح
فيلزم على مذهبه جواز اجتماع الوجوب والحرمة فيما امكن انفكاك احد الجانبين عن الآخر
كالصلوة في الدار المغصوبة والتحقيق جواز ذلك عقلا وفيما لم يكن انفكاك احدهما عن الآخر كالصوم
يوم النحر فان صوم يوم النحر لا ينفك عن يوم النحر وح وان لم يلزم اجتماع الوجوب والحرمة من جهة
واحدة فلا يكون من قبيل اجتماع الضدين المستحيل لكن يلزم عدم امكان الامتثال في صوم
يوم النحر اذا كان منذورا وهو قائل بانعقاده اللهم الا ان يقول بعدم وجوب مثل هذا باصل
الشرع بان يقول الشارع لا تصم في يوم النحر وصم فيها ويوجبه بفعل المكلف باختياره لمخالفته
ويكون مكلفا بما لا يطاق من جهة سوء اختياره او يكون غير مكلف بالصوم ويكون لزوم الصوم
عليه بالنذر من قبيل ربط الاحكام باسبابها كما في بعض السكران ضامنا باتلاف مال الغير
لا بمعنى انه مكلف بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها والحكمة فيه زجره عن الشرب المفضي
الى السكر ومن هنا تبين انه كما كان النزاع في جواز اجتماع الامر والنهي عقلا فيما كان بين
المأمور به والمنهي عنه عموما من وجه كذلك كان النزاع فيه فيما كان المنهي عنه خاصا مطلقا
والمأمور به عاما مطلقا والشافعي قائل برجوع النهي الى الموصوف بالوصف ودلالته على فسادهما

وبمضادة تحريم الوصف وجوب الاصل مطلقا ويرد على ظاهر كلامه ان لا يتأتى الواجب بالصلوة
والصوم المكروهين وهو خلاف الاجماع لان نسبة التحريم والكراهة الى الوجوب في التضاد سواء
ويجاب كلامه بوجوه منها ان معنى كلامه ان النهي ظاهر في عدم وجوب اصله فيفيد وجوبا اصله
ظاهرا الا انه يضاده قطعا ومنها ان نهي الكراهة يرجع الى الوصف غالبا فلا يتحد متعلقا
الوجوب والكراهة ونهي التحريم يتعلق بالذات فيتحد المتعلقان واذا قام دليل شرعي خاص
يوجب مخالفة الظاهر يعتبر الجهتان فيه كما تنصرف الى الذات بل الى وصفه ومنها ان كلامه
فيما اذا كان النهي لوصف ونهي الكراهة انما هو لامر مجاور والبحث الثاني في بيان محل النزاع
فنقول ان محل النزاع انما هو ما تعلق النهي في شيء بعد ما ورد عن الشارع لجهة صحته ثم ورد
النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه فمثل الامساك ثلثة
ايام والقمار والزنا وشرب الخمر واكل الميتة ليس من محل الخلاف انما الكلام والنزاع في دلالة النهي
على الفساد وعدمه فيما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة على انه لا معنى لفساد فيها
الا ولى من الامثلة ولا الصحة ثم انه لا ريب في دخول المنهي عنه لنفسه او لوصفه من العبادات
والمعاملات في محل النزاع ولا في خروج المنهي عنه المفارق عن العبادات والمعاملات الغير المتحد
معهما كالنظر الى الاجنبية عنه واما المنهي عنه المفارق عنهما المتحد معهما في الوجود في بعض
الاحيان فان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي عرفا وبتقديم النهي على الامر فهو داخل في
محل النزاع والا فلا واما اذا كان المنهي عنه امرا مقارنا للعبادة والمعاملة غير لازم لهما
كقول آمين بعد الحمد والتكفير في الصلوة ففي دخوله في محل النزاع اشكال من اطلاقهم النهي في
العبادات والمعاملات ويصدق على النهي المذكور كونه فيهما وان لم يتعلق بهما فيدخل
في محل النزاع ومن ان الظاهر من كلامهم كون الكلام في النهي المتعلق بهما وليس النهي المذكور
كذلك فيخرج عنه ويؤيده ان ابن الحاجب والعضدي مع ذكر الخلاف في المنهي عنه لعينه ولوصفه
مقتصرين عليهما وكيف كان ففي دلالة النهي في هذه الصورة على الفساد خلاف سواء قلنا بتعلق

كلامهم في هذه المسئلة ام لا وقد ذكر الخلاف فيه صاحب الوافية فقال فقد وقع الخلاف فيه بين
فقهائنا فبعضهم يقول ان نهي مثل هذه الامور لا يوجب فساد العبادة والواقعة فيها او المتصف بها
اذ هذه امور خارجة ومغايرة للعبادة ولا دليل على استلزام فسادها لفساد العبادة ولا الامر يقتضي
الاجزاء اجماعا متى يتمسك به وبعضهم يقول بفساد العبادة بفسادها وكان الوجه فيه انه يفهم
من النهي ان عدم المنهي عنه من شرائط العبادة الشرعية ووجوده مانع منه فلا يمكن تحقق العبادة مع وجوده
هذا كلامه واما المنهي عنه لجزئه او لشرطه ففي دخولهما في محل النزاع ودلالة النهي فيهما على الفساد
تفصيل وتحقيق فنقول اذا ثبت جزئية شيء او شرطيته للعبادة والمعاملة فنهي عن اتيان بعض افراد
ذلك الشيء فيهما فهو داخل في محل النزاع سواء ثبت جزئيته او شرطيته من الامر او من الخطاب الوضعي
وسواء كان الجزء والشرط عبادة ام لا والقول في افادته الفساد وعدمه تابع لافادة النهي المتعلق
بنفس العبادة والمعاملة له وعدمه ومثاله كما في قراءة العزائم في الصلوة وكالتلبس بالحرير فيها والحق ان
اهل العرف يفهمون منه الفساد كالنهي المتعلق بنفس العبادة واما اذا نهي عن اتيانه فيهما بل نهي
عن اتيان بعض افراده مطلقا من دون تقييده بفي العبادة او المعاملة فان ثبت شرطيته او جزئيته
من الخطاب التكليفي اي الامر فلا نحكم بالفساد من جهة عدم الدليل على الصحة لا من جهة دلالة
النهي على الفساد ولا فرق في ذلك بين كون الجزء والشرط عبادة كالوضوء والغسل بالاضافة الى
الصلوة ام لا كغسل الثوب والبدن وستر العورة بالاضافة اليها وان ثبت جزئيته او شرطيته
من الخطاب الوضعي فان كان الجزء او الشرط عبادة موقوف صحتها على نية القربة فالنهي عنه
يقتضي فساد العبادة المركبة منه او المشروطة به لان النهي يقتضي فساد الجزء والشرط وحيث كانا
فاسدين لم يكونا عبادتين وحيث لم يكونا عبادتين لم يكونا جزءا وشرطا اذ المفروض كونهما عبادتين
وهذا واضح وان لم يكن الجزء او الشرط عبادة فالنهي عنهما لا يقتضي فساد العبادة والمعاملة اذ المفروض
ثبوت الجزئية والشرطية بالخطاب الوضعي ومدلوله لا ينافي النهي اذا لم يكن عبادة وهذا على القول
بعدم وجوب مقدمة الواجب اصلا في غاية الوضوح واما على القول بوجوبها فنقول اولا ان النهي

الاصلي لا ينافي الوجوب التوصلي وثانيا انه لو كان منافيا له لكان غاية الامر عدم وجوب
الجزء والشرط المومى اليهما لا عدم الجزئية والشرطية وهذا يكفي في حصول الامتثال والخروج عن
العهدة لحصول التوسل الى الواجب بالمقدمة المنهي عنها ولذا لا يجب اعادة الحج على قاطع
الطريق بالوجه المنهي عنه ولا يجب اعادة الصلوة على من غسل ساتره او بدنه بالماء المغصوب
او جهلا على غسلهما ومن احاط بما ذكرنا يظهر له احكام كثيرة في كلام الفقهاء حيث
انهم يجعلون النهي عن الجزء او الشرط في بعض المواضع مفسدا دون بعض فيحكمون بفساد الوضوء
والاغتسال بالماء المغصوب او في المكان المغصوب او بالماء المباح مع كون الماء مغصوبا
وصلوة لابس الحرير او الذهب ويحكمون بصحة صلوة من غسل ساتره او بدنه بالماء المغصوب
او ظنه ما حلالا على غسلهما وبصحة صلوة الرجل اذا لبس لباس النساء وصحة صلوة المرأة اذا
لبست لباس الرجال وقس على هذا والتفصيل المذكور ان في جزء الجزء وشرطه وجزء الجزء
الشرط وشرطه وملخص الكلام انه اذا نهي عن اتيان شرط او جزء في شرط عبادة فهو دال على الفساد
مطلقا سواء كان دليلهما خطابا وضعيا او تكليفيا وسواء كان عبادتين ام لا واذا نهي عنهما
لا فيهما فان كان دليلهما خطابا تكليفيا فيحكم بفسادها لا من جهة النهي بل من جهة عدم
الدليل على الصحة اذا لم يكونا عبادتين ومن جهة النهي اذا كانا كذلك وان كان دليلهما خطابا
وضعيا فان كانا عبادتين فالنهي مفسد فيهما والا فلا ثم ان ما ذكرنا من كون محل النزاع هو
ما تعلق به النهي بعد ما ورد له في الشرع جهة صحة وان مثل الامساك ثلثة ايام والقمار خارج
عنه فقد صرح به جماعة وربما يقال بدخول مثلها فيه في محل النزاع لعدم اختصاص دلالة النهي
كسائر الالفاظ على معنى بصورة وجود معارض له عام او خاص مكافئ او اقوى او اضعف غاية
ما في الباب ان ما ليس له جهة صحة وورد النهي عنه فاسد من جهتين من جهة الاصل ومن جهة
النهي ومعاضدة كل من الاصل والدليل اللفظي بالآخر غير عزيز في الشرعيات البحث الثالث
في ايراد حجج الاقوال فنقول حجة القول بالدلالة على الفساد في العبادة لغة وشرعا وعدم الدلالة في المعاملة

اصلا اما على الاولى فهو ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي
كونه مصلحة مرادة وهما متضادان فلانه بالنهي عنه لا يكون آتيا بالمامور به فلازم ذلك عدم حصول
الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني الفساد الا هذا ولهذا يثبت ان النهي يقتضي الفساد لغة و
شرعا اذ الفساد اما عبارة عن عدم موافقة المأتي به لارادة الامر سواء كان شارعا او غيره ولا
شك ان المنهي عنه غير موافق للارادة واما عبارة عن عدم سقوط القضاء ولا ريب ان الاتيان
بالمنهي عنه غير مسقط له سواء كان الامر شارعا او غيره فالصحة والفساد من اللوازم العقلية للامر
والنهي فيكون الفساد من المدلولات الالتزامية للنهي لغة وشرعا فان قيل الفساد بمعنى عدم ترتب
الاحكام الشرعية المقصودة من الشيء كسقوط القضاء وموافقة الامر بالعبادة وحصول الملك
بالبيع ووقوع البينونة بالطلاق ونحو ذلك والظاهر ان ذلك لا يناسب وضع اللغة اذ هي احكام
شرعية لا يعقلها العرب فلا يصح كونها مقصودة لهم في وضع النهي على ان العرب قد نهى عن
الطاعات المعتبرة شرعا وللاسباب الشرعية وتعتقد ان ذلك نهي حقيقي فلا يمكن القول بدلالة
النهي على الفساد لغة قلت هذا الايراد مبني على توهم ان القائل بدلالة النهي على الفساد لغة
يقول بدلالة النهي من حيث هو على الفساد الشرعي وليس كذلك بل يقول بدلالته على الفساد
بالمعنى الاعم الشامل للفساد الشرعي وغيره ولا ريب ان العرب يعقل الفساد بالمعنى الاعم والفساد
الشرعي انما يفهم من كون المتكلم بالنهي شارعا ونظير ذلك كون صيغة الامر حقيقة في الوجوب
بالمعنى العام الشامل للشرعي وغيره والوجوب الشرعي انما يفهم منها بواسطة كون المتكلم بها شارعا
والحاصل ان الامر يدل على طلب الفعل مع المنع عن الترك سواء كان الطالب مستحقا للاطاعة
عقلا او شرعا او عرفا او ظلما وسواء كان الطالب شارعا ام لا وهذا المعنى مما يعقله العرب
واهل المحاورة كلا مع قطع النظر عن الشريعة والصحة والاجزاء بمعناهما العام اي موافقة الامر
مطلقا سواء كان الامر شارعا ام لا لازم معناه العام ولازم كون الامر شارعا استحقاق تاركه الذم
والعقاب والنهي يدل على طلب الترك مع المنع من الفعل سواء كان الطالب مستحقا للاطاعة

عقلا

بلغ قبالاً

عقلا او شرعا او عرفا او ظلما وسواء كان شارعا ام لا والفساد بمعناه العام بمعنى عدم موافقة
الامر سواء كان الامر شارعا ام لا لازم معناه العام ولازم كون الناهي شارعا استحقاق فاعله
العقاب وعدم موافقته للشريعة فانه بعض المباشر من تفسير الصحة بموافقة الشريعة فهو تفسير
للصحة الشرعية المستفادة من خصوص كون المتكلم شارعا لا الصحة بموافقة الشريعة بمعناها
العام الذي كان لازم اصل معنى النهي بحسب اللغة وانما خص الصحة الشرعية بالتعريف لكونها
المقصودة بالاصالة والمثمر للثمرة الموضوع لاجلها علم الاصول وقد اعترض على الدليل
بانه انما يتم في المنهي عنه لنفسه كصلوة الحائض وصومها حيث لا يعقل فيهما جهتان يترتب
المصلحة على احديهما والمفسدة على اخريهما ومن جهة المصلحة كانا مامورا بهما ومن جهة
المفسدة كانا منهيا عنهما ولا يستقيم في المنهي عنه لوصفه سواء كان وصفا مفارقا كالغصب
بالنسبة الى الصلوة في الدار المغصوبة او وصفا لازما كيوم النحر بالاضافة الى الصوم اما عدم
استقامته بالاضافة الى المنهي عنه لوصفه المفارق فلانه لا مانع من ان يقول الشارع صل ولا
تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليتها فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها مع اتيانك بما
هو مطلوبي وهو طبيعة الصلوة مع قطع النظر عن مكان دون مكان اذ لا يمتنع ذلك لانه
ولا يستلزم اجتماع الضدين اذ المامور به المترتب عليه المصلحة الكلي والمنهي عنه المترتب
عليه المفسدة الخصوصية ولا يستلزم التكليف بالمحال لتمكن المكلف من الامتثال لامكان
انفكاك جهة الامر من جهة النهي وانما جمعهما المكلف في الفرد المنهي عنه بسوء اختياره كما قررنا
نظيره في المسئلة السابقة نعم ربما يرد من الشرع الحكم بالفساد في بعض الموارد كالصلوة المذكورة
وهذا لا يصير قاعدة كلية على ما هو منظور الاصوليين ولا يستلزم كونه من جهة افادة النهي
الفساد واما عدم استقامته في المنهي عنه لوصفه اللازم فلانه وان لم ينفك جهة النهي عن جهة
الامر وكان جهة الامر ملازما لجهة النهي لكن ترتب المفسدة على اللازم من حيث خصوصيته
لا تقتضي عدم ترتب المصلحة على الملزوم من حيث هو نعم لا يجوز في مثل ذلك التكليف من الشارع

اذ لا يمكن الامتثال بكلا التكليفين معا ولكن هذا لا يوجب استقامة الدليل بالاضافة
الى المنهي عنه لوصفه اللازم فان حاصل الدليل ان عدم اقتضاء النهي الفساد مستلزم لاجتماع
الضدين وهو لا يتم في المنهي عنه لوصفه اللازم اللهم الا ان يقال ليس كل مصلحة مقتضيا للامر لحكم
العقل بقبح الامر بما يشتمل على مصلحة لا ينفك عن المفاسد التي تكون ملزومة للنهي لافضائه
الى التكليف بالمحال فالامر يقتضي تلك مصلحة غير مثل هذه المصلحة وتلك المصلحة التي هي مقتضى
الامر مضاد للمفاسد فالدليل كما يتم فيما اتحد جهتا الامر والنهي يتم فيما لو كان جهة النهي لازما
لجهة الامر لا يقال ان العرف حاكم بكون النهي في المنهي عنه لوصفه مخصص للامر الوارد بالعام فيكون كاشفا
عن عدم كون الكلي المتحقق في ضمن المنهي عنه مامورا به واذا لم يكن مامورا به كان فاسدا اذ لا نعني
بالفساد الا عدم موافقة الامر لانا نقول هذا رجوع عن الاستدلال على كون النهي مقتضيا
للفساد بلزوم اجتماع الضدين الى الاستدلال عليه بان العرف حاكم بالتخصيص وعدم كون
الكلي المتحقق في ضمن الفرد المنهي عنه مامورا به وكيف كان فالاستدلال على اقتضاء النهي الفساد
في العبادة فيما كان جهة النهي اخص من جهة الامر لحكم العرف بالتخصيص اولى واما على الثانية
فهي انه لو دل على الفساد في المعاملة لكانت احدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة و
التضمن فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي كما هو مسلم وكلاهما
مفقود يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنه وانه لا يفسد
بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم لا يقال جواز
التصريح بالتحريم وعدم الفساد لا ينافي ظهور التحريم في الفساد اذ يجوز التصريح بما هو خلاف الظاهر
ونحن لا ندعي الا الظهور لانا نقول انه لو كان كذلك لكان التصريح بالنقيض في ذلك الظاهر
قطعا بحسب الظاهر وليس كذلك يشهد بذلك الذوق السليم حجة القول بالدلالة على الفساد
في العبادة والمعاملة شرعا لا لغة وجهان الاول ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا
يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها ما لم يتعرض المستدل للعبادات في الدليل

كلام

بلغ قبالاً

ثم انه يرد على الحجة المذكورة ان ظاهرهم القول بدلالة النهي على الفساد لغة ارادة احدى الدلالات الثلث والظاهر ايضا ارادة الالتزام فيما بينها وح نقول لا ريب في اشتراط الدلالة الالتزامية باللزوم الذهني او العرفي ولا يلزم من الدليل نفي مطلق اللزوم فان المراد منه انما هو اللزوم البين بالمعنى الاخص واللازم من الدليل ان الفساد لازم غير بين يحتاج اثبات لزومه الى مقدمات فلا يلزم من الدليل المدعى بل اللازم منه خلافه صح

بلغ قبالاً

لانه اذا ثبت الحكم في المعاملات ثبت في العبادات بطريق اولى لعدم القائل بدلالته
على الفساد في المعاملات دون العبادات والجواب عنه انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ
حد الاجماع ومعلوم انتفائه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي الثاني انه لو لم
يفسد الفعل المنهي عنه لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم
باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين
فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت
للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا يعارضها من جانب الفساد كما هو المفروض
وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي
وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة ثم اورد عليه بوجوه منها ان اللازم
من الدليل دلالة النهي على الفساد قطعا لا ظاهرا حتى يمكن الانصراف عنه بمعارض كما هو
شان الادلة الظنية ويجيء الجواب من قبلهم عن جهة التنافي للدلالة مطلقا ان دلالته
على الفساد ظاهرية ينصرف عنها بالتصريح بالنقيض لا يقال هذا الدليل لو تم لدل على كل
حصول المعنى الحقيقي للنهي على الفساد قطعا لا دلالة لفظ النهي على الفساد قطعا اذ دلالة اللفظ
على المعنى الحقيقي ظني فيمكن ان يكون دلالة المعنى المذكور قطعيا لكن لما كان حصوله ظنيا من حيث
ظنية دلالة اللفظ عليه لا يلزم دلالة اللفظ على الفساد قطعا لانا نقول الدليل يجري في الطلب
الحتمي للترك بحيث يترتب عليه العقاب لان الطلب المستتبع للعقاب يستدعي مصلحة راجحة وان
لم يكن معنى حقيقيا للنهي كما عليه البعض ولولا استدعاؤه للمصلحة الراجحة لم يكن دعوى المصلحة الراجحة
لمعنى اخر يفهم من النهي ولو كان حقيقيا كما عليه بعض اخر بل كان تحكما مع انهم فيما سبق اعترفوا
بان الناهي مع التصريح بترتب العقاب يتأتى له التصريح بالصحة وترتب الثمرة فالمعنى الذي يجري
الدليل فيه استلزامه للفساد قطعا يمكن انفكاكه عن الفساد لا ان الانفكاك بالنسبة الى
مجرد صدور لفظ النهي ومنها ان ما دل عليه الدليل هو ان حكمة النهي يجب ان يكون راجحة والا

فان قيل هذا اثبات الفساد عقلا فكيف يستدل به على دلالة النهي على الفساد شرعا قلت لا منافاة فان العقل من ادلة الشرع نعم يرد ان الظاهر ارادة الدلالة الالتزامية الشرعية ويشترط في الدلالة الالتزامية كون اللازم بينا بالمعنى الاخص ومقتضى الاستدلال المذكور كونه لازما غير بين كما لا يخفى صح

امتنع النهي ولا يلزم منه ان يكون حكمة ترتب الاثر مرجوحا انما اللازم ان يكون حكمة وقوعه منفيتين او مرجوحة وكون حكمة وقوعه مرجوحة لا يثبت ان يكون حكمة ترتب الاثر عليه بعد وقوعه راجحة على عدم ترتبه وبالجملة ان الراجحية والمرجوحية في طرفي النقيض متلازمان واما في غيره فلا فاللازم من راجحية طرف النهي مرجوحية طرف الثبوت واللازم من راجحية ترتب الاثر مرجوحية عدم ترتب الاثر ولا منافاة بين الامرين والحاصل ان الصحة بمعنى ترتب الاثر لا يقتضي رجحانا في طرف الثبوت وانما يقتضي رجحانا في نفسه والحق ان الوجه راجح ما اجاب به للعالم عن الدليل بقوله وعن الثاني اي الجواب عن الدليل الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة والا لم يحصل ومنها ان مصلحة النهي راجحة في اول الامر ولهذا امر الشارع بالكف عنه لكن بعد ارتكاب المكلف للنهي عنه وفوت المصلحة الراجحة صارت مصلحة الصحة بمعنى ترتب الاثر راجحة على عدمها نظير ذلك ان مصلحة النهي عن الخمر مصلحة راجحة على مصلحة ترك الصلوة لكن اذا شرب وفات منه تلك المصلحة الراجحة فالراجح بعد ذلك مصلحة ترك الصلوة بالنسبة الى فعلها ومصلحة ترك عقد البيع وقت النداء راجحة على مصلحة صحته بمعنى استتباع الاثر وهو اباحة الانتفاع لكن بعد فوت تلك المصلحة الراجحة فالراجح هو مصلحة اباحة الانتفاع الى غير ذلك من النظائر ذكره الفاضل الباغنوي فان قيل ما ذكر خارج عن محل النزاع لان الكلام في اجتماع المصلحتين في شيء واحد في حالة واحدة قلت المفروض اجتماع الصحة والنهي لا اجتماع المصلحتين ولعل رجحان المصلحة في الزمان اللاحق يكفي في الصحة في الحال وربما يعترض على ما ذكره بان ظاهره تنافر وقت الرجحانين وليس كذلك بل مصلحة شرب الخمر مرجوحة دائما بالنسبة الى عدمه ومصلحة ترك الصلوة في حال الشرب والسكر راجحة على فعلها

دائما واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا وفيه او لا انه ظهر مما مر دلالته على الفساد لغة في العبادة قال الفاضل الشيرواني في تعليقه المعالم لا يخفى ان القائلين بنفي الدلالة اللغوية على الفساد يقولون بدلالته لغة على التحريم ومن البين ان الدليل الثاني يستلزم لزوم الفساد للتحريم سواء كان التحريم مدلولا لغويا او شرعيا ولا يلزم منه ان الفساد مدلول مطابقي او تضمني للنهي شرعا وهو ظاهر فما ان يقال بان الدليل الثاني غير منطبق على تمام الدعوى فان المدعى كون الفساد مدلولا شرعيا مطابقة او تضمنا والدليل يدل على اصل الدلالة او يقال بدلالته على كون الفساد مدلولا لغويا ايضا ولا يتوهم ان استعمال النهي في الطلب الحتمي لا يستلزم الحكمة الا اذا كان من استعمل اللفظ حكيما لا تتخلف الحكمة عن افعاله وهو الشارع فمع انه انما يدل شرعا على الفساد لا لغة لانه ليس معنى الدلالة شرعا الا انه في استعمال الشارع يستفاد منه ذلك لا غير والشارع من اهل اللغة والا فاكثر الالفاظ اللغوية انما يفيد المعاني التي اعترفوا بكونه مدلولا لغويا كالتحريم والوجوب الشرعيين للنهي والامر في استعمال الشارع بل معناه على ما صرحوا به ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه لا بمجرد استعماله فان لازم المعنى اللغوي بحسب استعمال الشارع معنى لغوي بهذا الاسم وهو في غاية الجودة والمتانة حجة القول بالدلالة على الفساد لغة في العبادة والمعاملة وجهان الاول ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان نقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجيب عنه اولا بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة وثانيا بمنع في الامر وغيره ان الصحة بمعنى موافقة المأمور به امر لازم للامر سواء كان الامر مستعملا في معناه اللغوي او الشرعي ولا وجه للقول بان دلالته على الصحة بهذا التفسير شرعي بل موافقة الامر امر عقلي ككون الشخص ابيض او اسود ومتحركا او ساكنا ولا دخل للشرع واللغة في ذلك وهو ظاهر واما الصحة بمعنى سقوط القضاء فان اخذ في مفهومه القضاء

استدراك الفائت او تدارك الخلل وشبههما كان ذلك ايضا امرا عقليا والا فلا يسقط القضاء بلا تفاوت بين المعنى الشرعي واللغوي الا ان يدعي ان الامر اعتبر شرعا في مفهومه عدم تعاقبه بالامر بما تداركه فيه ما لا يخفى ولعله مما يقبل بتراخ وثانيا انا لا نسلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمناه لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به هكذا قرر الجواب جماعة وفيه انه ان اريد باحكامها مقتضياتها والاثار المترتبة عليها لمنع ما ذكرتم في ذيل التسليم بل يجب الاعتقاد على ما نقله لان المذكور في ذيله انما يتاتى لو اريد من الاحكام النسب الايجابية والسلبية لا يقال يمكن ان يراد منها الاثار ويجعل اقتضاء الصحة من اثار الامر ومقتضياته وعدم اقتضائها من اثار النهي ومقتضياته لانا نقول هذا وان كان صحيحا في نفسه ولكن لا يطابق المذكور في الدليل فان المذكور فيه انما هو جعل نفس الصحة مقتضى الامر ونفس الفساد مقتضى النهي وان اريد بها النسب الايجابية والسلبية فهو لا يرد على المذكور في الدليل وان تاتى المذكور في ذيل التسليم فان المذكور في الدليل انما هو كون الامر والنهي متناقضين ولزوم كون مقتضى احد المتناقضين مناقضا لمقتضى المناقض الاخر ليتفرع عليه لزوم كون الفساد وهو نقيض الصحة مقتضيا للنهي وهو نقيض الامر وعلى هذا يرد الجواب عليه على تقدير ارادة النسب الايجابية والسلبية من الاحكام والحق اللهم الا ان يقال لا منافاة بين دعوى المستدل لزوم تناقض المقتضيات وبين ان يقول المجيب مطلق اختلاف الاحكام لا سيما تناقضها وعلى تقدير تسليم تناقضها لا يجب تناقض المقتضيات وانما المسلم التناقض في الاحكام في الجملة وهو يتادى بمجرد عدم الاقتضاء ولا يلزم مع ذلك اقتضاء العدم وهو ظاهر وانت خبير بعد ارادة هذا من كلام المجيب ثم انه يمكن الجواب عن الدليل بانه لا يقتضي دلالة النهي على الفساد في المعاملة لان غاية ما يدل عليه لزوم دلالة النهي على الفساد الذي هو نقيض الصحة بمعنى

موافقة الامر والفساد المذكور مختص بالعبادة فان فساد المعاملة عبارة عن عدم ترتب الاثر لا عدم موافقة الامر والشريعة وهذا واضح ولم ار من تعرض الجواب المذكور الثاني انه لا يزال العلماء يستدلون بالنهي على الفساد وفيه اولا انه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لا يقال هذا يكفي في الدلالة على الفساد لغة اذ بعد ثبوت دلالته عليه شرعا بضم اليه اصل عدم النقل ويثبت دلالته عليه لغة لانا نقول هذا معارض بانه لا دلالة للنهي على الفساد في عرفنا وبضميمة اصل عدم النقل يثبت عدم دلالته عليه في اللغة فيتعارض اصل عدم نقل اللغة في الشرع مع اصل عدم نقلها في عرفنا فان قيل سلمنا تعارضهما لكن الاول اقوى لان التزام النقل في الشرع مستلزم لتقدم الحادث بخلاف التزامه في عرفنا فانه مستلزم لتاخره والاصل في الحادث التاخر قلت الوجه المذكور لقوة الاصل الاول معارض بان تحقق النقل في الشرع اقرب من تحققه في العرف العام لان الشرع عرف خاص وتحقق النقل والمقتضي له في العرف الخاص اكثر منه في العرف العام على ما يحكم به الاستقراء وثانيا ان عمل العلماء انما يكون حجة اذا بلغ حد الاجماع ولم يبلغ حجة قول صاحب الوافية في دلالته على الفساد في العبادة لغة وشرعا على ما هو ظاهر كلامه ما ذكره بقوله ان المنهي عنه لا يكون مرادا ومطلوبا للمكلف والعبادة الصحيحة واجبة او مندوبة يكون مرادا ومطلوبا للمكلف فلا يكون المنهي عنه عبادة صحيحة وهو ظاهر وحجته في دلالته على الفساد في المعاملة شرعا وجهان الاول استدلال العلماء في جميع الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربوا والانكحة والبيوع وغيرها وليس الفساد مدلولا للفظ النهي اذ لا يفهم سلب الاحكام من النهي المتعلق بشيء ولا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام اذ لا بعد في ان يكون للمصلحة في عدم شيء ولكن بعد وجوده يكون للمصلحة في ترتب اثاره عليه ولهذا احكم شرعا بالتطهير اذا وقع ازالة النجاسة بالماء المغصوب و

يترتب على الوطي في الحيض اثار من لحوق الولد ووجوب المهر والتحليل للزوج الاول
ونحو ذلك بل الفساد ما يحكم به العقل في المعاملات من ظاهر حال الناهي وقد وقع
في الروايات ما يدل على اقتضاء النهي الفساد روى الشيخ في التهذيب في الصحيح عن محمد
ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه قال لو لم يحرم على الناس ازواج النبي ص لقول الله
عز وجل وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا حرم
على الحسن والحسين عليهما السلام بقول الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء
وروى عن الموثق عن الحسن ابن الجهم قال قال ابو الحسن الرضا ع يا ابا محمد ما تقول
في رجل تزوج نصرانية على مسلمة قلت جعلت فداك ما قولي بين يديك قال لتقولن
فان ذلك تعلم به قولي قلت لا يجوز تزويج النصرانية على المسلمة وغير المسلمة قال لم قلت
لقول الله عز وجل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال فما تقول في هذه الاية والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقلت قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
نسخت هذه الاية فتبسم ثم سكت وروى عن زرارة ابن اعين عن ابي جعفر ع قال
لا ينبغي نكاح اهل الكتاب قلت جعلت فداك واين تحريمه قال قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر
وفي الحسن بابراهيم ابن هاشم عن زرارة ابن اعين قال سئلت ابا جعفر ع عن قول الله
عز وجل والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقال هي منسوخة بقوله ولا تمسكوا
بعصم الكوافر فان الامام عليه السلام استدل بالنهي على التحريم ومعلوم ان المراد من
التحريم في هذه الصورة بطلان النكاح كما في قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم
الاية وروى في الحسن عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سالته عن مملوك تزوج بغير اذن
سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله
ان الحكم ابن عيينة وابراهيم النخعي واصحابهم يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا تحل
اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز

وذهب

وفي حديث اخر عنه ايضا فقلت لابي جعفر فان اصل النكاح كان عصيانا فقال ابو جعفر ع
انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان
ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه فانهما يدلان على فساد النكاح اذا كان
معصية لله تعالى وفي الحسن عن محمد ابن مسلم قال قال ابو جعفر ع من طلق ثلثا في مجلس
على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله عز وجل به فمن خالف لم يكن له طلاق
وجه الدلالة ان الطلاق اذا كان منهيا عنه كان مخالفا لما امر الله عز وجل به والروايات
فيما يدل على المطلوب اكثر من ان تعد وتحصى فلنكتف بهما هذه عبارته قال السيد
الشارح عند شرح قوله بل الفساد ما يحكم به العقل في المعاملات من ظاهر حال الناهي
اقول هذه عبارة مظلمة لا يرجع ظاهرها الى معنى محصل ولم يقيد الناهي بكونه شارعا
ولعل غرضه ان المؤثرات الشرعية لما كان تاثيرها بجعل الشارع وليست اسبابا عقلية
فاذا نهى الشارع الذي يصير الشيء سببا ومؤثرا بجعله عنه يحكم العقل حكما ظاهريا
لا قطعيا بانه لم يجعل ما نهى عن فعله سببا له اثر بل لغوا وباطلا واما اذا كان
شيء سببا حقيقيا لشيء اخر فالنهي عنه لا يقتضي عدم ترتب الاثر على المؤثر ولا يحكم به العقل
ايضا على الظاهر بل غايته ما يستفاد منه حرمة المنهي عنه وكان في الوجه الثالث تاييد المراده
من هذا الكلام انتهى وما اراد من قوله وجه الدلالة ان الطلاق الى اخره بيان دلالة الحديث
على دلالة النهي على الفساد وحاصله ان الامام ابا جعفر ع حكم بفساد الطلاق المخالف
للمامور به فيبين ان كل طلاق منهي عنه مخالف للمامور به ويرد على قوله فان علماء
الامصار الى اخره ان هذا انما يكون حجة اذا بلغ حد الاجماع ولم يبلغ وعلى قوله بل
الفساد ما يحكم به الى اخره منع ظاهر ونحوه في المنع قوله وقد وقع في الروايات الى اخره
وعلى قوله ومعلوم ان المراد من التحريم في هذه الصورة البطلان انه من اين علم ذلك
بل فيه منع واضح بل الفساد في هذه المواضع ونحوها معلوم بدليل خارج ولم يرد من شيء

من هذه النواهي الفساد وعلى قوله فانهما يدلان على فساد النكاح اذا كان معصية لله تعالى
اولا انه على خلاف المطلوب اول فان المراد من المعصية في الروايتين لا بد ان يكون هو مجرد عدم
الاذن والرخصة من الشارع والا فهي لغة السيد ايضا معصية والحاصل انه لما كان في مثل
هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة
فيه وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا من مقتضى الصحة وان
كان متعلقا على اذن المولى ايضا ذكره بعض الاعاظم وثانيا ان غاية ما يدل عليه
ان النكاح اذا كان معصية لله تعالى كان فاسدا وهذا انشاء حكم من المعصوم وليس
فيه دلالة على دلالة النهي عن النكاح على الفساد فضلا عن دلالة مطلق النهي عليه
وهذا وارد على قوله وجه الدلالة ان الطلاق اذا كان الى اخره الثاني ان لزوم الاثار
والاحكام للمعاملات ليس عقليا بل هو مجرد جعل الشارع من قبيل الاحكام الوضعية
الناقلة عن الاصل فلا يحكم به الا مع العلم او الظن الشرعي ومع تعلق النهي بمعاملة
لا يحصل العلم ولا الظن بان الشارع جعل تلك المعاملة المنهي عنه سببا ومعرفا
لشيء من الاحكام نعم ان علم في معاملة ان الشارع جعلها معرفا لاحكام مخصوصة
مطلقا سواء كان منهيا عنها لنفسها او لجزئها او لوصفها او لم يكن امكن الحكم
بترتب اثارها عليها مع حرمتها باحد الوجوه المذكورة لكن الظاهر ان مثل
ذلك ليس واقعا في احكامنا هذا هذا كلامه وفيه اولا ان هذا الوجه لا يدل
على طرفي النزاع من الدلالة على الصحة والفساد بل يدل على ان المنهي عنه لا يعلم حاله
فلا يحكم بترتب الاثر وهو معنى الصحة الا بعد العلم او الظن بكون المنهي عنه سببا عند
الشارع ايضا كالمامور به وثانيا ان اطلاق ما دل على السببية في المعاملات يكفي
في حصول الظن بصحة المعاملة المنهي عنها نحو اطلاق الحديث اذا التقى الختانان فقد
وجب الغسل الثالث للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح

بعض

بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت
لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على خلاف لا يمنع
التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عن الحمل عليه عند التجرد
عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله
في المثال ولو فعلت لعاقبتك وبين قولك نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد به الذوق
السليم فالحق ان الكلام يتجه في غير العبادات وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم
غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة
في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر حجة قول ابي حنيفة وصاحبيه بدلالة النهي على الصحة ان المنهي عنه
اما الشرعي او غيره والثاني باطل لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضع له والغاء غيره من
موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي وللعلم بان المنهي عنه في صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة
انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء ونحن نقول ذلك المعنى الشرعي اما ان يمكن
تحققه اولا والثاني باطل والا لما صح النهي عنه فان المحال كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه فانه لا يحسن
ان يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه معنى شرعي ممكن التحقق ولا نعني بالصحيح
الا هذا والجواب عنه من وجوه منها انه ان اريد بالشرعي ما جعله الشارع باسم اعم من ان يكون
معتبرا او غير معتبر فلا يلزم من كون المنهي عنه شرعيا كونه صحيحا وان اريد به ما يكون معتبرا عند
الشارع نفسه منع وضع الاسماء الشرعية للمعاني المعتبرة بل هي موضوعة لاعم منها كما يشهد بذلك
صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة اذ المقسم مشترك بين اقسامه وصحة ان يقال لمن صلى صلوة
فاسدة اعد صلوتك وحمله على المجاز مخالف للاصل ومنها انه ان اريد بكون المنهي عنه معنى شرعيا
صحيحا كونه معنى موافقا لامر الشارع فلا ريب ولا اشكال في عدم دلالة النهي على الصحة بالمعنى
المذكور بل دلالته على عدم كونه موافقا لامره من الضروريات لكون الامر والنهي متضادين لا
يمكن اجتماعهما في شيء واحد ونحن نقول لو كان الاسماء الشرعية اسامي للمعاني المعتبرة الموافقة لامر

الشارع لم يكن تعلق النهي بها مع ابقائه كل من النهي وكلا سمائه الشرعية على ظاهره بل يجب صرف واحد منهما عن ظاهره وارتكاب خلاف الظاهر فيه النهي محمول على بيان النسخ او بيان عدم كون المنهي عنه مقدورا وكذا ليس باولى من ارتكاب الاسماء الشرعية بحملها على الاعم من الصحيح والفاسد بل هذا اولى لشيوع استعمالها في الاعم كما هو ظاهر للمتتبع غاية الامر تكافؤ الاحتمالين وما لم يثبت رجحان الاحتمال الاول لم يثبت المدعى كما لا يخفى فافهم وان اريد به كونه معنى جامعا للاركان والشرائط المعتبرة في المعنى شرعا وان طرا عليها عدم الاعتبار والمبغوضية شرعا في بعض الاحيان ففيه ان كون المنهي عنه صحيحا بهذا المعنى لا ينافي كون النهي مقتضيا للفساد بمعنى عدم موافقته لامر الشارع فيصح ما نسب الى ابي حنيفة وصاحبيه من غيرهم لفظا ومنها النقض بصلوة الحائض ونكاح المحرمات وبيع الملاقيح والمضامين وغير ذلك حيث وقع النهي عنها شرعا مع وقوع الاتفاق على عدم صحتها ومنها انه يلزم على كون المنهي عنه صحيحا ان يكون الوضوء وغيره من شرائط الصلوة داخلا في مفهوم الصلوة لان الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشرائط وذلك باطل بالاتفاق على انها شرائط لا اركانها وفيه منع بطلان كون شرائط الصلوة داخلا في مفهومها ومنع الاتفاق على البطلان وانما وقع الاتفاق على بطلان كونها شرائط لحقيقة الصلوة وقد فرقوا بين جزء مفهوم الشيء وبين جزء حقيقته فقالوا البصر جزء لمفهوم العمى وليس جزءا لحقيقته واراد والجزء المفهوم ما يكون تعقل المفهوم من الشيء موقوفا على تعقله وان لم يكن جزءا لحقيقته ولما لم يفرق بعض الفضلاء بين جزء المفهوم وجزء الحقيقة زعم ان دلالة العمى على البصر دلالة تضمنية لا التزامية وهو من عبارة القوم حيث قالوا ان البصر جزء مفهوم العمى ونحن نقول الشرائط للصلوة كالطهارة مثلا وان لم يكن جزءا لحقيقة الصلوة لكنها كانت جزءا لمفهوم الصلوة اذ مفهوم الصلوة عند من يقول بكونها اسما للصحيحة عبارة عن الهيئات المشتملة على الاركان والشرائط المعتبرة شرعا ولا شك ان هذا المفهوم لا ينفك تعقله عن تعقل الشرائط ومنها انه لا يلزم من الدليل كون النهي عين الصحة ومستلزما لها بل غاية ما يدل عليه الدليل كون المراد من المنهي عنه الصحيح ولعل هذا مرادهم من دلالة النهي على الصحة مسامحة ومنها منع عدم صحة

صحة النهي عن المحال مطلقا بل الممنوع عدم صحة النهي عن المحال قبل النهي لجواز النهي عن المحال بالنهي وفيه ان النهي دال على التكليف ويجب كون المكلف به مقدورا حين تعلق التكليف به فيجب كون المنهي عنه حين تعلق النهي به مقدورا وغير ممتنع اللهم الا ان يقال ان كون المنهي عنه محالا عند تعلق النهي به قرينة على انه ليس المراد من النهي معناه الحقيقي المشتمل على التكليف المستلزم لكون المنهي عنه غير ممتنع عند كونه منهيا عنه بل المراد منه معناه المجازي وهو افادة عدم كونه متعلقا لقدرة المكلف وعدم تمكنه من ايجاده فتامل واما القول بدلالته على الفساد شرعا خاصة في خصوص العبادة فلم نقف له على حجة الا انه يمكن استنباط حجته من الدليل على نفي دلالته على الفساد مطلقا فضم مع الدليل على نفي دلالته عليه في المعاملة اصلا مع الدليل على دلالته في المعاملة عليه والتحقيق هو الدلالة على الفساد في العبادات التزاما لغة وعرفا وعدمها في المعاملة اصلا ويظهر وجه ما مر في الكلام في حال النهي المتعلق باتيان شيء في العبادة كالتكفير في الصلوة وقول امين بعد الفاتحة وقد يتخالف في دلالته على الفساد وعدمها ووجه الاول ان الغالب ان الشارع يعبر عن موانع العبادات بالنواهي ووجه الثاني احتمال كون النهي من جهة التعبد المحض لا من جهة كون المنهي عنه من موانع تحقق العبادة وصحتها قال صاحب الوافية بعد نقل الخلاف ونعم ما قال والحق ان يقال ان العبادة اذا كانت بحيث قد علم من دليل شرعي جميع اجزائها وشرائطها وموانعها ولا يكون هذا المنهي عنه شيئا منها فالنهي لا يقتضي فساد العبادة المقارنة للمنهي عنه لما مر واما مع عدم ذلك فالظاهر ان المنهي عنه من موانع حقيقة العبادة شرعا اذ جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها انما يعلم من الاوامر والنواهي فليس لاحد ان يقول ان النهي انما يدل على حرمة المنهي عنه وهو لا يستلزم فساد العبادة كما ان ليس له ان يقول ان الامر انما يدل على وجوب المامور به في العبادة ولا دلالة له على جزئيته للعبادة او شرطيته ولو صح هذا القول لانسد طريق الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم وغيرهما بترك جل اجزائها وشرائطها كما لا يخفى ثم لا يخفى عليك

ان ما نقلته المنهي عنه انما هو على تقدير اختصاص النهي بالعبادة فلو علم ان النهي عن الشيء في عبادة انما هو لاجل حرمة ذلك الشيء مطلقا كالنهي عن النظر الى الاجنبية في الصلوة فهو لا يقتضي فساد العبادة اذ من المعلوم ان المنهي عنه لا ارتباط له بالعبادة في المناسبة انتهى كلامه رفع مقامه بقي الكلام في المقام في شيء ينبغي الاشارة اليه وهو انه ما الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة وما وجه عدم الاكتفاء باحديهما كما فعله البعض ويمكن الفرق بينهما بوجوه منها ان الكلام في المسئلة السابقة اعني جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه انما هو بالنظر الى حكم العقل مع قطع النظر عن الدلالة اللفظية وبيان ان مقتضى العقل الجواز او عدمه ومن الظاهر ان الجواز العقلي لا يستلزم الجواز اللفظي وعدم الجواز العقلي لا يستلزم عدم الجواز اللفظي فربما يحكم العقل بالجواز ويدل اللفظ على عدم الجواز وربما يحكم العقل بعدم الجواز ويدل اللفظ على الجواز ولكن دلالة العقل على عدم الجواز تقدم على دلالة اللفظ على الجواز تقديما للعقل القطعي على اللفظ الظني ودلالة العقل على الجواز لا تقدم على دلالة اللفظ على عدمه اذ معنى الجواز العقلي انما هو حكمه بعدم امتناعه وهو لا يقتضي عدم حكم الشارع بعدم الاجتماع في مادة او في جميع الموارد وهذا ظاهر ومن هنا ظهر انه والكلام في هذه المسئلة انما هو بالنظر الى دلالة اللفظ وبيان ان مقتضاه الفساد ام لا وعلى هذا التحقيق والتفرقة يتفرع امور الاول انه يمكن تعميم النزاع في المسئلتين بحيث يشمل ما اذا كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه او عموم مطلق بكون المامور به اعم والمنهي عنه اخص الثاني انه يمكن ان يذهب القائل بالجواز في المسئلة السابقة الى دلالة النهي على الفساد والى عدمها والقائل بعدمه اليها ايضا الثالث انه يظهر انه يمكن ان يصير القائل بالجواز العقلي في المسئلة

في المسئلة السابقة الى عدم الجواز العرفي ولا يلزم من عدم تعرض القائل بالجواز العقلي هناك لعدم الجواز العرفي اعتقاده للجواز العرفي لاحتمال ان يكون وجه عدم التعرض له هناك لكون المقام مقام الحكم العقلي وكون التعرض للحكم العرفي هناك خروجا عما وضع له المسئلة والتفي في الحكم العرفي بما ذكره في هذه المسئلة ومن هنا تبين ان ما ذكرناه في المسئلة السابقة من ان القول بالجواز عقلا وعدمه عرفا نادر من جهة عدم تعرض جماهير جمهور القائلين بالجواز عقلا لعدم الجواز عرفا لا وجه له وما يشهد بالتفرقة المذكورة ان المحققين من الاصوليين اوردوا المسئلة الاولى في الادلة العقلية والمسئلة الثانية في المبادي اللغوية وعنونوا المسئلة الاولى باجتماع الوجوب والحرمة ومنها ان الحكم في المسئلة السابقة بعدم جواز الاجتماع لا يستلزم فساد مورد اجتماعهما اذ كما يمكن رفع عدم الاجتماع بعدم الامر يمكن دفعه بعدم الامر والتعرض لهذه المسئلة انما هو تعرض لكون الرفع بعدم الامر او بعدم النهي ومنها ان مورد الكلام في المسئلة الاولى انما هو ما اذا كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه وفي المسئلة الثانية ما اذا كان بينهما عموم مطلق بكون المامور به عاما والمنهي عنه خاصا ومنها ان دلالة النهي على الفساد لا يقتضي كون مقتضى الصحة الامر اذ الكلام في المسئلة الثانية يعم العبادات والمعاملات ومقتضى الصحة في المعاملات لا ينحصر في الامر اذ ربما يكون مقتضيها الخطاب الوضعي مثل اذا التقى الختانان وجب الرجم والمهر والغسل ومن هنا ظهر ان الحكم باقتضاء النهي الفساد ليس من جهة عدم جواز اجتماع الامر والنهي والحكم بعدم اقتضائه له ليس من جهة جوازه ومنها الفرق من جميع الوجوه المتقدمة وهذا اجود واتقن

الفساد لمنعه في العبادات والمعاملات عقلية ... [illegible]

بقي هنا شيء امر ينبغي الاشارة اليه وهو انك قد عرفت فيما مضى ان محل النزاع انما هو
ما اذا ورد للمنهي عنه جهة صحة بحيث لولا النهي لحكم بصحة المنهي عنه بلا اشكال
ولا كلام وح نقول ان مقتضى الصحة في العبادة والمعاملة اما ان يكون امرا او خطابا
تكليفيا امر مثل يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود ومثل احل الله البيع واما ان
يكون خطابا وضعيا مثل اذا التقى الختانان وجب الغسل والمهر والرجم فعلى الاول
فاما ان يكون بين مقتضى الصحة والمنهي عنه تساويا او تباينا او عموما مطلقا
او عموما من وجه والاولان خارجان عن محل النزاع اما الاول فلعدم امكان الحكم بالصحة
والنهي للزوم اجتماع الضدين في شيء واحد من جهة واحدة فيجب في الصورة المفروضة
رعاية قواعد التعارض في مقتضى الصحة والنهي فان كان احدهما راجحا يجب الاخذ به
وان تكافئا تعين الاخذ باحدهما تخييرا واما الثاني فواضح فان المفروض كون
محل النزاع ما اذا ورد للمنهي عنه جهة صحة وهنا ليس كذلك وهذا في غاية
الظهور والثالث اما ان يكون جهة الصحة خاصا والمنهي عنه عاما وهذا خارج
عن محل النزاع لعدم امكان الالتزام بكون جهة الصحة منهيا عنه للزوم اجتماع الضدين
والتكليف بالمحال ويجب رعاية قاعدة التعارض وتقديم جانب الصحة
على النهي تقديما للخاص على العام وهذا ظاهر واما ان يكون جهة الصحة عاما والمنهي عنه
خاصا وهذا داخل في محل النزاع سواء قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي عقلا
او بجوازه اما على الثاني فواضح واما على الاول فلان حكم العقل بعدم الجواز لا يقتضي
كونه منهيا غير مامور به لاحتمال العكس ولو اقتضاه لكان الحكم بالفساد من جهة
عدم الامر والكلام هنا في الحكم بالفساد من جهة النهي وبين الامرين بون بعيد
واما الرابع فيحتمل دخوله في محل النزاع سواء قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي عقلا ام لا
بالتقريب المتقدم ويحتمل عدمه اما الاحتمال الاول على تقدير بان يقع الخلاف
في اقتضاء

في اقتضاء النهي الفساد فيما اذا كان بين المنهي عنه وبين الحكم المامور به عموما من وجه
وهذا ظاهر جدا وعلى الثاني اما ان يكون بين مقتضى الصحة والمنهي عنه تباينا
او تساويا او عموما مطلقا او عموما من وجه وعلى الاول داخل في محل النزاع
وجميع ما ذكرنا دخوله في محل النزاع حتما او احتمالا داخل في اطلاق القول
باقتضاء النهي الفساد وعدم اقتضائه فافهم وتامل

مقالة في المنطوق والمفهوم وفيها مسائل المسئلة الاولى في الفرق بينهما
وذكر تعريفهما فاعلم ان الفرق بينهما كما صرح به جماعة ان المنطوق عبارة عن كل مدلول
يكون حكما وحالا للمذكور سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به ام لا والمفهوم عبارة عن كل
مدلول يكون حكما وحالا لغير المذكور نحو نجاسة الكر من الماء بالملاقاة المستفاد من قوله
اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء ووجوب الزكوة في السائمة المستفادة من قوله في الغنم السائمة
زكوة وجواز الاكل والشرب قبل تبين الخيط الابيض من الخيط الاسود المستفاد من قوله
تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الاسود وحرمة التافيف للوالدين
المستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما اف منطوق لكونها احكاما للكر والسائمة وقبل
التبين والتافيف المذكورة في الكلام ونجاسة القليل بالملاقاة وعدم وجوب
الزكوة في المعلوفة وحرمة الاكل والشرب بعد التبين وحرمة الضرب للوالدين المستفادة
من الاقوال المذكورة مفاهيم لكونها احكاما واحوالا لما لم يذكر في الكلام قال الباغنوي
واعلم انهم عدوا دلالة تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي على ان اكثر الحيض واقل
الطهر خمسة عشر من المنطوق مع ان موضوع الحكم وهو اكثر الحيض واقل الطهر غير مذكور
وان اول هذا الى الحكم على المرأة بان اكثر حيضها واقل طهرها خمسة عشر حتى يكون
مذكورا يمكن اجراؤه فيما عدوه من المفهوم كحرمة ضرب الوالدين وما ذكر في شرح الشرح
حيث قال الفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تامل اشارة الى ما ذكرنا
ولا ان الفرق بينهما بحسب نفس المفهوم المستفاد من التعريف لها ظاهر لا سترة به وانما
الاشكال في خصوصيات المواد والامثلة اقول لا اشكال اذ مدار الامر على ان يعتبر كونه
حالا للمذكور او لغير المذكور ففي مثل لا تقل لهما اف ان جعل الحكم حرمة الضرب كان منطوقا
وان جعل نفس الحرمة واريد اثباتها للضرب كان مفهوما وكذا الحال في قوله تمكث احديهن
اه اذا عرفت الحال فيهما فقس عليهما سائر الامثلة فتامل هذا كلامه ولا يخفى انه يلزم

على الفرق المذكور كون عدم وجوب الصيام بعد الليل وعدم حرمة المقاربة بعد الطهر المستفادين من قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ولا تقربوهن حتى يطهرن منطوقين لكونهما حالين من احوال الصيام والمقاربة المذكورين وجعلهما حالين من احوال بعد الليل وبعد الطهر الغير المذكورين بعيد ومع هذا فلا ريب في كونهما حالين من احوال الصيام والمقاربة فيلزم كونهما منطوقين بهذا الاعتبار وهو خلاف الاجماع ظاهرا وايضا يلزم كون نجاسة القليل وعدم نجاسة غير المتغير من الماء المستفادين من قولك اذا كان الماء كذا لم ينجسه شئ وقولك اذا تغير الماء باحد اوصافه الثلثة تنجس منطوقين لكونهما حالين للماء المذكور والظاهر انه خلاف الاجماع وجعلهما حالين للقليل والمتغير من الماء مع بعده لا ينافي كونهما حالين للماء ثم انه ربما يعرف المنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق كما في بعض العبائر او في غير محل النطق كما في بعض اخر والفاضل العضدي بعد ايرادهما فسر الاول بقوله اى يكون حكما للمذكور وحالا من احواله وفسر الثاني بقوله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله ومرجع الضمير في قوله يكون كلمة ما المراد بها المدلول والتفسيران انما يأتيان على تقدير جعل في محل النطق ولا في محل النطق متعلقين بمحذوف من افعال ثابت وكائن ليكون حالا من الضمير المجرور في عليه ويكون المعنى في تعريف المنطوق ان المنطوق كل شئ دل عليه اللفظ حال كون ذلك الشئ كائنا او ثابتا في محل نطق به فوجوب الزكوة في السائمة شئ يدل عليه لفظ في الغنم السائمة زكوة حال كونه ثابتا في السائمة المذكورة وقس عليه غيره من الامثلة ويكون المعنى في تعريف المفهوم ان المفهوم كل شئ دل عليه اللفظ حال كون ذلك الشئ كائنا او ثابتا في محل لم ينطق به فعدم وجوب الزكوة في المعلوفة شئ دل عليه لفظ في الغنم السائمة زكوة حال كونه ثابتا في المعلوفة الغير المذكورة الغير المنطوقة بها وبما قررنا يظهر انه لا مسامحة في التعريفين وانه لا حاجة في تطبيقهما على المصطلح عليه بينهم في المنطوق والمفهوم الى الاستخدام كما توهمه بعض الاعاظم حيث قال بعد ايراد التعريفين هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المصير في الفرق بينهما هو كون ما المدلول

المفهوم

اى الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع الاستخدام في الضمير المجرور هذا كلامه ولا يذهب عليك انه يرد على التوجيه الذى ذكرناه تفسير العضدى اولا انه مستلزم لحمل محل النطق على الموضوع وهو خلاف المتعارف بل المتعارف حمل في محل النطق عليه وثانيا انه لا يلزم من كون شئ في شئ كون الشئ الاول حالا من احوال الشئ الثاني ثم يمكن تطبيق التعريفين على المصطلح عليه عندهم في المنطوق والمفهوم على تقدير كون الظرف فيهما متعلقا بدل وبيانه انه يستفاد من كلماتهم ان المفهوم عندهم من المدلولات الالتزامية التى اريدت من الالفاظ بتوسط ارادة معانيها الموضوع لها ولذا يعبر عنه بما دل عليه اللفظ بمعناه والمنطوق عبارة عن مدلول اللفظ اولا من دون تبعية لمدلول اخر له ولذا يعبر عنه بما دل عليه اللفظ بلفظه ومن هنا عرف المنطوق انه عبارة عما دل عليه اللفظ دلالة في محل النطق فان المنطوق لما كان مدلولا للفظ بدون تبعية لمدلول اخر وتوسط لزومه له كان دلالة اللفظ في محل النطق ومعنى تعريف المفهوم انه عبارة عما دل عليه اللفظ دلالة في غير محل النطق فان المفهوم لما كان مدلولا للفظ بتوسط استفادة معنى من نفس اللفظ كان دلالة اللفظ عليه بعد الفراغ والانصراف عن محل النطق ولا يبعد ان يكون التفسير المذكور للتعريفين اظهر من التفسير الذى ذكره الفاضل العضدى كما لا يخفى على المنصف ولكن يخرج عن تعريف المنطوق على التفسير المذكور المدلول بالايماء والمدلول بالاشارة الذين جعلهما القوم من اقسام المنطوق الغير الصريح لعدم كون المدلول فيهما ما استعمل فيه اللفظ كما لا يخفى ولك وينبغى ان يعلم انه يدخل في تعريف المفهوم على تفسير العضدى والتفسير الذى ذكرناه النهى عن الضد الخاص للشئ المستفاد من الامر بذلك الشئ على القول به والامر بمقدمة الواجب المستفاد من الامر بذلك الواجب على القول به واللازم المستفاد من الكناية على مذهب السكاكى حيث جعلها من اقسام الحقيقة بكونها مستعملة فيما وضع له مع ارادة لازمها منها ثم ان قلنا بان المراد بالدلالة في تعريف المفهوم

الدلالة الالتزامية لا المطابقة والتضمن لكونهما مدلولين في محل النطق فلا عبرة في الدلالة الالتزامية التى جعلها القوم من اقسام الدلالة اللفظية كون المدلول لازما بينا عقلا او عرفا للموضوع له كان النهى عن الضد والامر بالمقدمة خارجين عن المفهوم لكونهما لازمين غير بينين للامر بالشئ نعم يرد النقض بالنهى عن الضد الخاص عند من راه لازما بينا للامر بالشئ مع تعريف المفهوم بما مر وتفسيره بما ذكرنا اذا عرفت هذا فليعلم ان مدلول الكلام على اقسام منها ان يكون مدلولا مستعملا فيه الكلام مرادا منه اولا من دون توسط ارادة امر اخر ولا ريب في كون هذا القسم من المدلول منطوقا سواء كان مدلولا حقيقيا او مجازيا وسواء توقف معرفته على قرينة حالية او مقالية شرعية او عقلية بديهية او نظرية وسواء توقف صحته عقلا او شرعا الى اضمار ام لا ويمكن ادراج هذا القسم في التعريف المذكور للمنطوق بان يكون الظرف متعلقا بدل ويكون المراد ان ما دل عليه اللفظ في محل الحروج للمتكلم في ذلك المحل عن اللفظ والتكلم فهو منطوق ولا ريب في ان دلالة اللفظ على المعنى المستعمل فيه المراد من اللفظ اولا انما هو في المحل المذكور وهذا بخلاف دلالته على المعنى اللازم المراد تبعا لارادة المستعمل فيه فان دلالته عليه انما هو بعد الانتقال عن اللفظ الى المستعمل فيه الملزوم اذ الدلالة على اللازم فرع الدلالة على الملزوم وتابع لها وشمول التعريف للمستعمل فيه المجازى فرع تعميم الدلالة المأخوذ فيه للدلالة بنفسه والدلالة بالقرينة ويؤيده جعلهم من اقسام المنطوق المدلول بالاقتضاء الذى ليس مدلولا حقيقيا بل صرح جماعة بكونه من المدلولات الالتزامية ومنها ان يكون جزءا للمستعمل فيه والظاهر كونه منطوقا ويمكن شمول تعريفه له بالتقريب المتقدم ومنها ان يكون مدلولا غير مستعمل فيه الكلام لا اصالة ولا تبعا لارادة المستعمل فيه ولا يلزم من ارادة معنى من اللفظ دلالته عليه كونه مستعملا فيه اللفظ الا ترى ان السكاكى جعل الكناية من اقسام الحقيقة مع تفسيره لها باللفظ المستعمل فيما وضع له مع ارادة لازمه منه فلو كان مجرد ارادة معنى من اللفظ مستلزما لاستعماله فيه لم يصح جعل الكناية من اقسام الحقيقة وايضا لو كان مجرد الارادة

مستلزما

مستلزما للاستعمال لم يصح كون جواز استعمال اللفظ في المعنيين محل خلاف عظيم لكثرة ورود الفاظ يراد منها اكثر من معنى واحد يكون بعضه ملزوما والاخر لازما ولا ريب ان هذا القسم مفهوم ويمكن تطبيق التعريف المذكور للمفهوم عليه بان يقال انه يدل عليه اللفظ بعد الفراغ عن اللفظ والانتقال الى ما استعمل فيه فيصدق عليه انه يدل عليه اللفظ في غير محل النطق واذا احطت خبرا بما ذكرناه ظهر لك فساد ما ذكره بعض السادة بقوله انك اذا تأملت كلامهم ما وجدت المعنى الالتزامى الذى جعلوه مقسما للمنطوق الغير الصريح لازما بالمعنى الاخص وهو الذى يلزم بتصوره من تصور الموضوع له لزوما عقليا او عرفيا ولا لازما بالمعنى الاعم وهو الذى يحكم العقل باللزوم بعد تصورهما بل وجدته اعم من ذلك وهو ما يكون المعنى الموضوع له مدخل ما في فهمه وقد لا يفهمه اللغوى من حيث هو لغوى ولا اهل العرف من حيث انهم كذلك بل قد لا يفهمه الا بعض اهل العلم بعد التأمل بايضام مقدمات عقلية قطعية او ظنية او غير ذلك وقد لا يجتمع ارادته مع ارادة الموضوع له الا ترى ان دفع المؤاخذة عن الخطاء والنسيان الموجودين في الخارج ليس لازما لرفع الخطاء والنسيان وعدمهما في الخارج لا بالمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم وليس يفهمه العرب بعربيته ولا اهل العرف وانما يفهمه من كان عارفا بان المتكلم حق صادق في الواقع فلم يقصد المعنى المطابقى والا لزم كذبه بل اراد معنى اخر وعليه قس باقى الامثلة فليت شعرى ما الذى جعل مثل هذا المعنى معنى التزاميا ومنطوقا غير صريح واخرج المفهوم الموافق والمخالف عن المنطوق وجعلهما مقابلا له مع ان مطلق المفهوم ما يفهم عندهم من المعنى المطابقى وله مدخل في فهمه ويفهمه اهل اللغة والعرف اما دائما او في الاغلب فالاولى ما جعله البعض كما نقله الجواد في شرح الزبدة في شرح الزبدة وبعضهم يجعل غير الصريح من المنطوق المفهوم ويجعل المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا والمفهوم ما كان لازما للمدلول ويجعل الاقتضاء والايماء والاشارة من اقسام المفهوم انتهى كلامه هذا كلام بعض السادة ووجه فساده انه ليس مناط كون الشئ منطوقا كونه معنى حقيقيا ولا كونه سهل الادراك

بل المناط اما كونه مستعملا فيه اللفظ ملحوظا اليه اولا وان كان معنى مجازيا صعب الادراك
لازما للموضوع له لزوما لا يعلم الا بمقدمات عقلية او نقلية واما كونه جزء المستعمل فيه
المذكور وكذا ليس مناط كونه مفهوما كونه مجازيا ولا كونه صعب الادراك بل المناط كونه غير
مستعمل فيه اللفظ ولا جزئه وكون ارادته تابعا لارادة الموضوع له لازما لها واضح فربما يكون
لازم المعنى الحقيقي يتوقف تعقله على مقدمات منطوقا لاستعمال اللفظ فيه وربما يكون لازم لم يتبين
مفهوما لعدم استعمال اللفظ فيه ومما ذكرنا ظهر ان المعاني المفهومية ليست بشيء من المعاني الحقيقية
والمجازية بل قسم ثالث وان المعاني المنطوقية لا تخرج عن الحقيقية والمجازية ثم لا يذهب عليك انه
وان امكن تطبيق التعريفين على التفصيل المذكور ولكن لا ينطبق عليه الاقسام التي ذكروها
للمنطوق فانهم قسموه الى صريح وغير صريح وجعلوا من اقسام غير الصريح دلالة الاشارة مع انه
ليس المدلول فيها مستعملا فيه اللفظ ولا مقصودا للمتكلم كما سيظهر ذلك مما سنذكره
من المثال المسئلة الثانية في ذكر اقسام المنطوق والمفهوم فنقول المنطوق اما صريح او غير صريح
فالاول كما ذكره العضدي ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن قال بعض الاعاظم
وحينئذ كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مر كالاشارة المبني مقدمة
الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح وفيه انه ليس المراد بالصريح ما يقابل التبعي بل المراد
ما يقابل المأول وبيانه ان المنطوق الصريح عبارة عما لا حاجة لدلالة اللفظ على المعنى عليه الى قرينة
حالية او مقالية عقلية او شرعية ولا ريب انه لا حاجة لدلالة اللفظ على المعنى التضمني اليها اصلا
والثاني كما ذكره العضدي ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام وفيه
ان التعريف شامل للمفهوم فانه من المدلولات الالتزامية فان قيل المراد ان غير الصريح مدلول
التزامي استعمل فيه اللفظ قلت مع اطلاق التعريف وعدم تقييده بذلك يلزم عدم جامعية
التعريف اذ ليس المدلول في دلالة الاشارة مما استعمل فيه اللفظ لا يقال ان التعريف لا يصدق
على المدلول في دلالة التنبيه لمنع كونه مدلولا التزاميا قلت انه مدلول التزامي عرفي وليس بعقلي

والمراد

والمراد بالالتزامي ما هو اعم منهما ثم ان غير الصريح ينقسم الى دلالة الاقتضاء والايماء والاشارة
لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم ام لا فان كان مقصودا للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء كما
ذكره بعضهم قسمان احدهما ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه ويسمى
دلالة الاقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان فلو لم يقدر المؤاخذة ونحوها
لكان كاذبا لانهما لم يرتفعا اما الصحة العقلية فنحو واسأل القرية اذ لو لم يقدر اهل القرية
لم يصح عقلا لعدم صحة سؤالها عند العقل واما الصحة الشرعية فنحو قول القائل اعتق
عبدك عني على الف لانه يستدعي تقدير الملك اي ملكا على الف لان العتق بدون
الملك لا يصح شرعا قال بعض الاعاظم واعلم انه يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان
دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيا
فعلى هذا فدلالة قولنا رأيت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق
الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر يشمل سائر المجازات هذا كلامه وفيه اولا منع ان يظهر
من تمثيلهم انحصار دلالة الاقتضاء فيما ذكره بل يشمل ما يكون قرينته شرعية على ما
يظهر من تمثيلهم باعتق عني عبدك المجاز اليه وثانيا انه لا يصح جعل نحو رأيت اسدا
يرمي من المنطوق الصريح لكونه مفسرا بما وضع له اللفظ اللهم الا ان يعم الوضع للنوعي المعتبر
في المجازات وهو بعيد لكونه ظاهرا في الشخصي المعتبر في الحقائق والصواب في الاعتراض في المقام
ان يقال ان التقسيم الذي ذكروه للمنطوق غير حاصر لعدم شمول المجازات مستندا الى قرينة
غير عقلية ولا شرعية ووجهه عدم شمول ما فسروا المنطوق الصريح به لها كما مر وعدم شمول
دلالة الاشارة والايماء لها ايضا وهو واضح وعدم شمول ما ذكروه في دلالة الاقتضاء لما يكون
مستندا الى قرينة غير عقلية ولا شرعية فينبغي ان يفسر المنطوق الصريح بما يشملها او ندخل فيه
او دلالة الاقتضاء ما يتوقف عليه الصدق او الصحة العقلية او الشرعية او العرفية وثانيهما
ان يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم

يصرح به ويسمى تنبيها وايماء فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله كفر بعد قول
الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيفهم في ذلك ان الوقاع علة لوجوب
الكفارة عليه واما التعليل الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف
الاضافات مثل كالاعرابية وكون المحل اهلا وربما يفرط في القول فيحذف الوقاع ويعتبر
محض افساد الصوم وهذا القسم في مقابل المنصوص العلة الداخل في المنطوق الصريح وان لم
يكن مقصودا للمتكلم سمي دلالة الاشارة نحو قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله
في عامين حيث علم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الايتين
بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وما تحمل من التعب في الحمل والفصال وفي الثانية
بيان اكثر مدة الفصال ولكن لزم منه ذلك كما ترى ثم ان المفهوم ينقسم الى قسمين الاول مفهوم الموافقة
وهو ما يكون حكم غير المذكور موافقا الحكم المذكور نفيا واثباتا ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب قال بعض
السادة نقل عن العلامة الشيرازي انه قال سمي فحوى الخطاب لان الفحوى ما يفهم منه على سبيل القطع وهنا
كذلك ولحن الخطاب لانه معناه واللحن هو المعنى ولما كان هذا النوع من المفهوم مما سبق فهمه
الى الذهن سمي بهذا الاسم اشعارا بانه كان معناه انتهى وعن الاردبيلي اللغوي انه قال لحنه فهمه
ولحنا فهمه والظاهر ان يعتبر في الملحون ان لا يكون في كمال الظهور بل يكون محتاجا الى اعمال
الفطنة ولو قليلا هذا كلامه وقريب لهذا القسم امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما
نعلم من حال التأفيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع اتفاق حالهما وهو
الحرمة ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فالمذكور مثقال
ذرة والمسكوت عنه ما فوقه والحكم يتحد وهو الجزاء بهما اذ الرؤية كناية عنه ومنها قوله تعالى ومن اهل
الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك نعلم منه تأديه ما دون القنطار ومنها قوله تعالى ومنهم
من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك نعلم منه عدم تأدية ما فوق الدينار الثاني مفهوم المخالفة
وهو ما يكون حكم غير المذكور مخالفا الحكم المذكور نفيا واثباتا ويسمى دليل الخطاب وهو على اقسام

الاول

الاول مفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن يفهم منه انهن ان لم يكن
اولات حمل فحكمهن خلافه الثاني مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة زكوة ومطل الواجد ظلم يفهم من
الاول انه ليس في المعلوفة زكوة ومن الثاني انه ليس مطل غير الواجد ظلما الثالث مفهوم الغاية
نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يفهم منه ان غسل ما فوق المرفق غير واجب ونحو فلا
تحل له حتى تنكح زوجا غيره يفهم منه الحلية بعد نكاحها زوجا غيره الرابع مفهوم العدد نحو فاجلدوهم
ثمانين جلدة يفهم منه ان الزائد على الثمانين غير واجب على القول به الخامس مفهوم الحصر السادس
مفهوم اللقب المسئلة الثالثة في بيان ان المفهوم من اللوازم البينة لمنطوق اللفظ او من اللوازم
غير البينة لم يظهر من تعريف جماعة للمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق انه من
اللوازم البينة لظهور ان ما دل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا من اقسام المنطوق الصريح فانحصر
ان يكون المراد من التعريف ما دل عليه اللفظ التزاما وقد اعتبروا في الدلالة الالتزامية
التي جعلوها من اقسام الدلالة اللفظية الوضعية كون اللازم لازما بينا اما لزوما
عرفيا وكذا يظهر من تصريح الامام الرازي والعلامة وعميد الدين في باب كيفية الاستدلال
بالخطاب بالدلالة بكون مفهوم الموافقة ومفهوم الغاية والصفة من المدلولات الالتزامية ذلك
اللهم الا ان يحمل الالتزام في كلامهم على اعم مما اذا كان اللازم بينا او غير بين فانه قد
يطلق ويراد به الاعم ولكن المصطلح عليه عندهم في الالتزام انما هو كون اللازم بينا
ويظهر ايضا من جملة من ادلتهم المذكورة في اثبات المفاهيم ونفيها ذلك كما سنشير الى ذلك
عند ايرادها ويظهر من جملة اخرى من ادلتهم انه من لوازم غير بينة كما سنشير اليه عند
ايرادها قال الفاضل الشيرواني في تعليقة المعالم الحق عندي في دلالة المفاهيم انه ليس
من قبيل الدلالة الوضعية بل هو بالدلالة العقلية اشبه وبيانه ان اللفظ لما كان
وافيا بالمطلوب والحكم المقصود بالافادة ولم يكن غرض يتعلق بذكر هذا القيد في
الظاهر يحصل الظن بانه لانتفاء الحكم في غير محل القيد والا لصار هذا القيد عبثا لغوا

لزوما عقلا او عرفا

لا يحتاج الى ذكره وان لم يكن احتياج الى تركه ايضا لان ما لا حاجة في تركه وذكره فالواجب عند
الحكيم العاقل تركه لان العبث فعل ما لا فائدة في فعله لا ترك ما لا فائدة في تركه فحاصل
الاستدلال ان المظنون او المعلوم انحصار فائدة الفصل المذكور في انتفاء الحكم في غير
محل القيد فلولاه لزم العبث اما ظنا او يقينا فالمظنون او المعلوم خلو المتكلم من العبث
فينتج العلم او الظن بان الحكم منتف في غير محل القيد عند المتكلم وهذا عام في جميع المفهومات
سوى مفهوم اللقب ومخصوص بما ينتفي الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور كل ذلك
ظاهر بادنى تامل في هذا الكلام واعلم ان وجه استثنائه مفهوم اللقب انه مختص دليله
بما اذا ذكر اللفظ وقيد بامر زائد وح فيرد عليه انه لا وجه لاختصاص الاستثناء
بمفهوم اللقب فانه لا يجري ما ذكره من الدليل في مفهوم الحصر اذا كان مستفادا من تقديم
ما هو حقه التاخير او من كون الخبر محلى باللام او من ضمير الفصل اذ ليس في شيء منها
تقييد نعم يمكن ان يقال ان تقديم ما هو حقه التاخير بلا فائدة قبيح فلا بد له من فائدة
هي الحصر او غيره ولما كان الاول اظهر الفوائد تعين الحمل عليه وكذا يقال ان اتيان
ضمير الفصل وجعل الخبر محلى باللام يحتاج الى فائدة اظهرها الحصر ولا يجري ايضا في
مفهوم الشرط اما اولا فلانه انما يجري فيه ان كان الشرط قيدا للجزاء وهو اول الكلام
لاحتمال كون الشرط محكوما عليه والجزاء محكوما به والربط بينهما هو الحكم بلازمية الثاني
للاول كما يدل عليه التبادر واما ثانيا فلانه يحتمل ان يكون فائدة التقييد بالشرط
افادة كون التالي لازما للمقدم وهذه فائدة موجودة في جميع الجمل الشرطية
وا ضرّ للغوية في كلام الحكيم فلا حاجة في دفعه الى التزام افادتها انتفاء التالي عند انتفاء
المقدم نعم يمكن اجراء نظير ما ذكره في مفهوم الشرط على تقدير منع كون الشرط قيدا للجزاء بان يقال
تخصيص وجود الشرط باستلزامه لوجود الجزاء لا بد له من فائدة بالتقريب الذي ذكره وكذا
لا يجري في مفهوم العدد اذا لم يكن قيدا في الكلام بان يكون موضوعا ومحمولا سواء كان العدد

بسيطا

بسيطا او مركبا اما الاول فواضح واما الثاني فلعدم كون شيء من اجزاء العدد المركب قيدا
للاخر اذ ليس التركيب في العدد تقييديا بل مزجي فان قيل يمكن الاستدلال على ثبوت المفهوم
للعدد المركب بنظير ما ذكره وهو انه لما كان كل من جزئي المركب وافيا بتمام المقصود كان ضم
بعض الاجزاء الى الاخر لفائدة هي نفي الحكم عن كل واحد من الاجزاء وحده او غيره من الفوائد
ولما كان الاول اظهر الفوائد تعين الحمل عليه لا يقال هذا خلاف الاجماع من وجهين
احدهما تخصيص العدد المركب بثبوت المفهوم له وثانيهما ان ما ذكر يفيد دلالة العدد
المركب على نفي الحكم عن كل جزء من اجزائه فقط ولا يفيد دلالته على نفيه عن مطلق
العدد الناقص البسيط وان لم يكن جزءا للعدد المركب الذي علق عليه الحكم وكذا لا يفيد
دلالته على نفي الحكم عن الزائد وكلاهما خلاف الاجماع اما الاول فلعدم القول بثبوت
المفهوم للعدد المركب دون البسيط واما الثاني فلعدم القول بدلالة العدد المركب على نفي
الحكم عن كل جزء بخصوصه دون مطلق الزائد والناقص لان المجيب عنه اولا يمنع مخالفة
الاجماع على تقدير القول بالدلالة العقلية وانما يسلم على تقدير القول بالدلالة اللفظية
فان التفصيلين المذكورين في الوجهين انما ينافي هذا القول دون القول الاول فتامل
وثانيا بالتزام ثبوت المفهوم لمطلق العدد دون خصوص المركب والتزام دلالة العدد المركب
على نفي الحكم عن مطلق الناقص والزائد لئلا يلزم خرق الاجماع والحاصل انا نقول
بثبوت المفهوم للعدد فيما اقتضاه الدليل من جهته وفي غيره من جهة عدم القول بالفصل
قلت لا يجري نظيره في العدد المركب اذ فرق بين المطلق والمقيد وبين العدد البسيط
والمركب فانك اذا علقت حكما على العدد البسيط المطلق فيشمل باطلاقه جميع ما
يمكن تقييده بقيد خاص فاذا علق الحكم على المقيد فلا بد اما من عدم ثبوت الحكم
للمطلق المطلق او من فائدة اخرى على ثبوت الحكم له واذا علقت حكما على العدد البسيط
الذي هو جزء للعدد المركب فلا يشمل حكم المركب لعدم صدق البسيط عليه وح نقول

في ارادة الحقيقة بعدم ارادة المجاز

اذا تعلق غرض المتكلم ببيان حكم العدد المركب لم يصح له تعليق الحكم على العدد البسيط وان ثبت
الحكم على المركب للبسيط ايضا كما لا يخفى على المتامل وكذا لا يجري ما ذكره في مفهوم الوصف
الذي لا يكون نعتا نحويا كالوصف بحيث المشتق اذ ليس في الوصف بهذا المعنى تقييد وان
اول الى الذات والمبدا يحصل بسببه التقييد فمثل هذا التاويل ممكن في اللقب كما لا
يخفى ثم ان استثناءه مفهوم اللقب باطلاقه عن مقتضى الدليل المذكور لا وجه له لجريان ما ذكره
في الحراق او العقلاء وغلام زيد ما عدا مفهوم على تقدير ثبوت المفهوم له مفهوم اللقب اذا عرفت
هذا فليعلم انه يعتبر في مطلق المدلول الالتزامي كونه بحيث يلزم من العلم بالمدلول المطابقي
وتصوره العلم به وتصوره ولكن يختلف المدلولات الالتزامية في استلزام ارادة
المعنى المطابقي لارادتها وعدمه فمنها ما يستلزم العلم بالمدلول المطابقي العلم بالمدلول
الالتزامي من دون ان يستلزم ارادته ارادته كالعمى بالاضافة الى البصر وكالمعاني الحقيقية
التي لها لوازم يصير اللفظ باعتبار ارادتها كناية سواء جعلناها من اقسام الحقيقة
ام لا فارادة اللوازم في الكناية محتاجة الى القرينة ولا يستلزم ارادة مدلولها المطابقي
ارادة لوازمه وكالعام حيث انه كثيرا ما يطلق ويراد به الخاص المعهود من دون ان يراد
به الخارج مع انه لا ينفك تصور الخارج عن تصوره ومنها ما يستلزم ارادته ارادته
والمفاهيم من هذا القبيل ولذا تعرضها علماء الاصول في مباحث الالفاظ لكونها
منشا لاستنباط الاحكام وهذا بخلاف المدلولات الالتزامية التي لا يكون ارادتها
تابعة لارادة ملزوماتها ومن قبيل المفاهيم في اللوازم العقلية التي كانت ارادتها
تابعة لارادة ملزوماتها كالامر بالمقدمة اللازم للامر بذيها والنهي عن الضد اللازم للامر
بالشيء عند من يقول بهما فان قيل كيف تحكم بان ارادة المعنى المطابقي مستلزم لارادة
المفاهيم فيما له مفهوم وتحكم بان ارادة المفاهيم لازمة لارادة المدلول المطابقي مع انه
قد ورد في كثير من الايات والاخبار قضية شرطية لا يراد مفهومها ووصف لا يراد مفهومه

وغاية

وغاية لا يراد مفهومها وهذا مناف للزوم قلت اولا ان اللزوم المعتبر في الخطاب اعم من العقلي
والعادي والقطعي والظني الا ترى ان التعليل المستفاد من دلالة الايماء والتنبيه مع كونه من اقسام
المنطوق مستند الى ان عدم ارادة التعليل بعيد ولا ريب ان هذا لا يفيد سوى الظن
فاذا كفى في المنطوق الظن كفى في المفهوم مع كونه اضعف منه بطريق اولى وثانيا ان ارادة المفاهيم
لازم ارادة المعاني المطابقية الحقيقية وح نقول عدم ارادة المفهوم في كل موضع ثبت له كاشف
عن عدم ارادة المعاني المطابقية الحقيقية وهذا كلام واضح بعون الله سبحانه المسالة الاولى
في حجية مفهوم الشرط وليس المراد منها وقوع الخلاف في حجية مفهومه مع ثبوت المفهوم
له كما يفيده ظاهر العبارة بل المراد ثبوت المفهوم له ولا بد قبل الشروع في المقصود من تقديم مقدمات
الاولى في بيان معاني الشرط وتعيين ان ايها محل الخلاف هنا فنقول ان الشرط في العرف
واللغة هو الزام الشيء والتزامه قال في القاموس الشرط الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه انتهى
هذا كلامه والظاهر ان تفسيره بالالزام باعتبار تعديته بعلى وبالالتزام باعتبار تعديته
باللام وعلى هذا المعنى يحمل ما ورد عن الائمة الاطهار في كثير من الاخبار المؤمنون عند شروطهم
وفي اصطلاح الاصوليين في عد الاحكام الوضعية وفي مقدمة الواجب والفقهاء عند
بيان الاحكام ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود كالحول والنصاب والاستطاعة
والطهارة والستر للزكوة والحج والصلوة وفي اصطلاح النحاة والاصوليين في مسئلة المفاهيم
والفقهاء عند استدلالهم بمفهوم الشرط في الايات والاخبار هو الواقع بعد كلمة ان واخواتها
من كلم المجازات معلقا عليه حصول مضمون جملة اخرى والاخير محل النزاع في المسئلة المقدمة
الثانية في بيان اطلاقات الجمل الشرطية والجزائية فقد يطلقان لبيان ان وجود مدخول
كلم المجازات مستلزم لوجود الجزاء وعدمه مستلزم لعدمه مدخول الكلم المذكورة كقوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حيث ان معناه ان تعدد الالهة مستلزم لتحقق الفساد
في الارض والسماء وعدم الفساد مستلزم لعدم تعدد الالهة وهذا هو المصطلح عليه لاهل

الميزان حيث يذكرون ان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم واستثناء عين المقدم ينتج
عين التالي والظاهر انه يحمل عليه الجملتان في الآيات والاخبار اذا وردتا في مقام الاحتجاج
والاستدلال لكون المقام قرينة على ارادة ذلك والظاهر بل المقطوع ان مدلول مجموع الجملتين
في هذا الاطلاق بيان لزوم التالي للمقدم ولا يفيد عدم التالي عدم المقدم ولا يفيد وجوده وجوده
فان اللازم قد يكون اعم وعدم الاعم مستلزم لعدم الاخص ووجوده غير مستلزم لوجوده ويفيد
وجود المقدم وجود التالي ولا يفيد عدمه عدمه فان الملزوم واللازم قد يكون اخص ووجود
الاخص مستلزم لوجود الاعم وعدم الاخص غير مستلزم لعدم الاعم نعم ان علم من الخارج تلازم الملزوم
واللازم وتساويهما استلزم وجود كل منهما وجود الآخر وعدم كل منهما عدم الآخر وقد يطلقان
لبيان ان وجود المقدم مستلزم لوجود التالي وعدمه ايضا مستلزم لعدمه نحو قوله تعالى بل فعله
كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون كما يدل على الاطلاق في ذلك قول الصادق عليه السلام
ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم انما قاله كبيرهم هذا ان نطقوا وان لم ينطقوا لم يفعل كبيرهم
هذا شيئا ونحو قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم كما يدل عليه
ما رواه ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال لا ينبغي ان يتزوج الرجل الحر المملوكة
اليوم انما كان ذلك حيث قال الله ومن لم يستطع منكم طولا والطول المهر ومهر الحرة اليوم مثل
مهر الامة او اقل فحينئذ مدلول الجملتين في هذا الاطلاق وجوه احدها ان يكون مدلولها
كون المقدم شرطا للتالي بالمعنى المصطلح عليه عند الاصوليين في مسئلة مقدمة الواجب وفي عداد
الاحكام الوضعية عند الفقهاء عند بيان الاحكام وقد مر بيانه في المقدمة الاولى وفيه انه لو كان
هذا مدلولهما لزم عدم دلالتهما على تحقق التالي عند تحقق المقدم ولزم ايضا ان يكون دلالتهما
على انتفاء التالي عند انتفاء المقدم دلالة منطوقية والملازمة في الشرطيتين واضحة وبطلان التالي
فيهما متفق عليه ومن هذا يظهر بطلان الاستدلال على حجية مفهوم الشرط بان مدخول ان شرط
للجزاء وكل شرط للشيء يلزم من عدمه عدم ذلك الشيء فانه ان اريد بالشرط ما اصطلح عليه الاصوليون

والفقهاء ففيه منع الصغرى والسند ما ذكرناه وان اريد به معنى اخر ففيه منع الكبرى وثانيها
ان يكون مدلولهما كون المقدم سببا للتالي وفيه انه لا يدل على انتفاء التالي عند انتفاء المقدم
اذ لا يلزم من عدم سبب خاص عدم المسبب لاحتمال ان يكون له سبب اخر واما ما احتج
به العضدي حيث استدل على مفهوم الشرط بانه اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه
انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط ثم قال وقد اعترض عليه بانه لا يتعين ان يكون
شرطا لجواز استعمال ان في السببية بل غلبته فيها اتفاقا والجواب لا يضرنا ذلك سواء قلنا
بوجوب اتحاد السبب او بجواز تعدده اما ان قلنا بالاتحاد فلانه اذا انتفى انتفى المسبب
لامتناع المسبب بدون سببه بل مع عدم السبب اجله بالانتفاء من المشروط لانتفاء
شرطه مع وجود السبب واما ان قلنا بجواز التعدد فلان الاصل عدم غيره وان جاز
فاذا انتفى فقد انتفى السبب مطلقا فينتفي المسبب ففيه ما ذكره الفاضل الباغنوي بقوله
فيه نظر ظاهر اذ لا يتم ذلك من خارج وهو كون السبب واحدا وكون الاصل عدم تعدده
السبب لا بدلالة اللفظ وتركيبه والكلام فيه هذا كلامه والذي يدل على عدم دلالة الجملتين
على الانتفاء عند الانتفاء على تقدير كون مدلولهما كون الاول سببا للثاني انه لو قيل
ان اتى الفلاني سبب للامر الفلاني لم يدل على انتفاء الامر الفلاني عند انتفاء الشيء
الفلاني بالمفهوم الا على تقدير اعتبار مفهوم اللقب فانه يدل بخصوص الشيء الفلاني باثبات
السببية له على عدم كون غيره سببا فاذا دل على ذلك فيلزم منه الدلالة على الانتفاء عند
الانتفاء واذا لم يدل هذه العبارة على الانتفاء عند الانتفاء الا على الاحتمال الضعيف
من اعتبار مفهوم اللقب فكذا الجملتان لم تدلا عليه الا على هذا الاحتمال لاتحادهما مع العبارة
السابقة بحسب المعنى واحد وح يلزم دوران اعتبار مفهوم الشرط مع اعتبار مفهوم اللقب وجودا و
عدما وليس كذلك لان اكثر الذاهبين الى اعتبار مفهوم الشرط لم يعتبروا مفهوم اللقب ولانه لو
كان كذلك لم يكن للبحث عن مفهوم الشرط في غير البحث عن مفهوم اللقب فائدة وثالثها

ان يكون مدلولهما كون المقدم ملزوما للتالي والتالي لازما له وجميع ما ذكر في الوجه الثاني
ياتي هنا مع بحث زائد ورابعها ان يكون مدلولهما كون المقدم لازما للتالي والتالي ملزوما
له وفيه مع الاتفاق على عدم كون ذلك مدلولا لهما انه وان دلتا على انتفاء التالي
عند انتفاء المقدم دلالة التزامية عقلية له اذ من لوازم اللوازم عقلا انتفاء ملزومها
عند انتفائها ولكن لم يدلا على وجود التالي عند وجود المقدم اذ اللازم ربما يكون
اعم وجميع ما ذكر من اتحاد السبب واصل عدم تعدده والجواب عنه في الوجه الثاني يجري مثله
في اللزوم من اتحاد الملزوم واصل عدم تعدده والجواب عنه وخامسها ان يكون مدلولهما
مدخلية وجود المقدم في وجود التالي وفيه انه يستلزم عدم دلالتهما على تحقق التالي عند
تحقق المقدم وهو باطل بالاتفاق واما بيان استلزامه لذلك فهو انه لا يلزم من وجود
ما له مدخل في وجود شيء وجود ذلك الشيء فان لوجود كل جزء من اجزاء العلة التامة من الشرائط و
المعدو ورفع المانع والفاعل والمادة والصورة مدخلا في وجود المعلول كما لا يخفى وسادسها
ان يكون مدلولهما تعليق وجود التالي على وجود المقدم والمراد بالتعليق ما يعبر عنه في الفارسي
بلفظ ... فيكون المعلق على الشيء بمعنى المختص به بشيء ولو كان مدلولهما هذا
المعنى لدلتا على تحقق المقدم مع تحقق التالي وعلى انتفائه مع انتفائه اما الاول فلان التعليق
انما يتحقق معناه ويصدق مفهومه فيما اذا لم ينفك وجود المعلق عن وجود المعلق عليه
كما يظهر على المراجع الى معنى التعليق لغة وعرفا واما الثاني فلان من لوازم تعليق وجود
شيء على وجود امر عدم ذلك الشيء عند عدم ذلك الامر ضرورة انه لو امكن وجود ذلك
الشيء عند وجود ذلك الامر وعدمه لم يكن لوجود ذلك الشيء ربط خاص بوجود ذلك
الامر ولم يكن لذلك الربط تعلق به بل كان وجوده بالاضافة الى وجود ذلك الامر وعدمه
على السواء الحاصل انه اذا كان وجود شيء ممكنا عند تحقق كل من طرفي النقيض لشيء
اخر لم يصح ان يقال ان وجود ذلك الشيء معلق على خصوص احد طرفي النقيضين وبالجملة

التعليق وما افاد مفاده يدل على عدم انفكاك المعلق عن المعلق عليه وجودا وعدما
ويدل عليها العرف لكن دلالته على عدم انفكاكه عنه بحسب الوجود بالمنطوق وبحسب العدم
بالمفهوم ويعلم انه يصح اطلاق التعليق وما بمعناه على وجه الحقيقة فيما اذا كان المعلق
عليه علة تامة للمعلق ولم يكن له علة تامة اخرى وفيما اذا كان جزءا اخيرا للعلة التامة
لو لم يكن له علة تامة اخرى ولا جزء اخيرا اخر له غير ذلك الجزء وفيما اذا كان المعلق عليه المعلق
معلولي علة تامة ولم ينفرد احدهما عن الاخر بان يكون له علة تامة لم تكن علة تامة للاخر
وقد يطلقان لبيان ان وجود المقدم كاشف عن ايقاع الحكم وصدوره لا انه ثبوته في نفس
الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء واذ قد مهدت المقدمات
فنحن نبتدئ بالشروع في المقصود فنقول اختلفوا في ثبوت المفهوم للجملة الشرطية فذهب ابو الحسين
البصري وابن شريح وابو الحسن الكرخي وفخر الدين واتباعهم من العامة والفاضلين
والشهيدين وصاحب المعالم والمدارك والشيخ البهائي الى ثبوته واسنده في النهاية الى
الاكثر وفي المعالم الى اكثر المحققين كما حكى اسناده اليهم عن المحقق والشهيد الثانيين
وذهب القاضيان والآمدي ومالك وابو حنيفة واتباعهم واكثر المعتزلة والسيد المرتضى
وابن زهرة الى النفي حجة الاول وجوه منها ان الشيء المقترن بحرف ان ونحوها شرط
لما علق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عليه عند عدمه اما الاول فلاتفاق
النحاة على تسميته ان حرف شرط ويعنون بذلك ان ما يقترن به شرط للجزاء المعلق عليه ولا
لما كان وجه التسمية حرف شرط والاصل في الاستعمال الحقيقة ويلزم من هذا كون
الشرط في كلامهم مستعملا في معناه الحقيقي والاصل كون ما اطلقوا عليه الشرط في كلامهم
شرطا لغويا والا لزم النقل المخالف للاصل واما الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء
عند انتفائه والدليل عليه وجهان الاول اتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا
لصحة الصلاة والحول شرطا لوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء

وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة فيلزم كون هذا معناه الحقيقي
عند الفقهاء واصالة عدم النقل يقتضي كونه معناه الحقيقي عند اللغويين وهذا واضح
الثاني ان وجود الشرط لا يستلزم وجود مشروطه ولا يؤثر فيه ومع ذلك لا يستلزم عدمه عدم مشروطه
خرج عن كونه شرطا له اذ لو كان شرطا له مع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل
شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا فان قيل لا نسلم ان الشرط ما ينتفي الحكم عند
انتفائه بل شرط الشيء ما يكون علامة على ثبوته من قولهم اشراط الساعة اي علاماتها واذا
كان الشرط عبارة عن العلامة لزم من ثبوتها ثبوت الحكم ولكن لا يلزم من عدمها عدم الحكم
قلت اولا انه لو كان كذلك لامتنعت تسمية الوضوء بانه شرط صحة الصلوة فان الوضوء
لا يدل على صحة الصلوة وكذا القول في قولنا الحول شرط وجوب الزكوة والاستطاعة شرط
وجوب الحج وثانيا ان اشراط الساعة وان كانت علامات دالة على وجوب الساعة لكن يمتنع
وجود الساعة الا عند وجودها فهي مسماة بالاشراط بحسب الاعتبار الثاني لا بحسب الاعتبار
الاول وثالثا ان الذي بمعنى العلامة انما هو الشرط بالتحريك وكلامنا في الشرط بالسكون
ويرد على هذا الدليل اولا ان اهل الميزان قد صرحوا في القضية الشرطية بان استثناء نقيض
التالي ينتج نقيض المقدم من دون العكس وان استثناء عين المقدم ينتج عين التالي من دون
عكس واذا كان هذا معنى القضية الشرطية عندهم لزم ان يكون ايضا معناها لغة والا لزم
النقل المخالف للاصل ومع نقول ان كان هذا معناها في اللغة خاصة لم يثبت لها مفهوم
وان كان مشتركا بين ذلك وبين ما ينتفي الحكم بانتفائه لم يثبت ايضا الا على تقدير ثبوت
ارادة المعنى الثاني وانت خبير بان القائل بان للشرط مفهوما يقول ان الجملة الشرطية
بدون القرينة تدل على الانتفاء عند الانتفاء لا انه تدل على ذلك عند ثبوت ارادة
ما ينتفي الحكم بانتفائه منها وهذا واضح جدا وثانيا انه لعل المعتبر في الشرط التلازم
اما في الوجود او في العدم ومع لا يلزم كون كل شيء شرطا لكل شيء وثالثا ما قيل من منع

استلزام عدم التلازم بينهما وجودا وعدما كون كل شيء شرطا لكل شيء فانه لا يلزم من
مشاركة غير الشرط له في عدم التلازم وجودا وعدما مشاركته له في كونه شرطا اذ المختلفات
قد تشترك في اللوازم ورابعا منع كون الشرط في اللغة ما ينتفي الحكم عند انتفائه لما مر في
المقدمة الاولى من تفسير صاحب القاموس له بالالزام والالتزام من دون تعرض للمعنى
المذكور وهذا كالنص في عدم كونه حقيقة فيه في اللغة على انه لو كان حقيقة فيه لزم الاشتراك
المرجوح ولزوم النقل على تقدير عدم الاشتراك مدفوع اولا بان التزام النقل فيما كثر
تحقق النقل فيه كالعلوم المتداولة اهون من التزام الاشتراك في اللغة وان كان الاشتراك
من حيث هو خيرا من النقل من حيث هو وثانيا بان صيرورة الشرط مختصا في الفقه بما
ينتفي بانتفائه الشيء لا يجعله مشتركا في اللغة بينه وبين الالزام والالتزام ايضا نوع
من النقل خصوصا انه صادر بان اكثر المستدلين بهذا الدليل كفخر الدين واتباعهم
ادعوا ان حرف الشرط يدل على علية ما اقترن به للحكم المعلق عليه وسادسا ما قيل
ان المتبادر الى الفهم من الجملة الشرطية والجزائية انما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجودا
لا عدما ولهذا احكم بان استثناء نقيض تالي الشرطية ينتج لنقيض مقدمها واستثناء نقيض
مقدمها غير منتج شيئا وسابعا وثامنا ما مر في المقدمة الثانية ومنها ان قول القائل
اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر
من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند المحاورة
فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة
اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة وظهرها او ردنا على
الوجه الاول ما يرد عليه فتامل التحقيق منه ومنها ان المتبادر من قولنا ان جاءك
زيد فاكرمه ان المجيء فلا يلزم عليك الاكرام فاذا كان هذا متبادرا في العرف لزم
ان يكون كذلك في العرف اللغة لاصالة عدم النقل ولا يخفى ان هذه الوجه على تقدير

فانها انما تطلق على ما جعل الاقتصار عليه بعد ان كان انيد وثانيا ان تمسك المنكر
بهذه الاية اوضح مما قيل من ان انا نسلم لو لم يكن القصر لدليل اقوى من المفهوم فيه انه
يلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل وفيه نظر ومنها قوله لا زيدن على
السبعين بعد ما نزل قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله
لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فانه دل على انه فهم منه
ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف حكم السبعين وفيه اولا انه لا يستغفر للكفار وفاقا
وثانيا انه عارف الحلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مبالغة في الياس وقطع الطمع
عن الغفران كما هو عادة العرب في ذكر هذا العدد فالمعنى النهي عن الاستغفار للكفار وانك
لو اكثرت من الاستغفار لهم ما غفر الله لهم فعبر عن الاكثار بالسبعين فلا فرق بينه وبين ما زاد
عليه وهذا كما يقول القائل اشفع لهم او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك
فكيف يجوز له ان يعتقد ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف حكم السبعين وهو افصح
واعلى الاعراب العرب وثالثا انه ليس في كلامه ما يدل على انه يزيد على السبعين
ليغفر لهم اذ من المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء منهم والترغيب في الدين
او لمصلحة رآها في ذلك ورابعا انه لو فهم انتفاء المشروط لانتفاء شرطه اذ لا يجب الغفران
لهم على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه
وليس هذا المدعى ولا ملزومه وخامسا انه لا دلالة لهذا القول منه على دلالة الكلام
على الانتفاء عند الانتفاء من جهة مفهوم الشرط ولا العدد اذ يكفي في صحة صدوره
عنه عدم دلالته على ثبوت الحكم عند ثبوت الازيد وهو غير الدلالة على الانتفاء
عند الانتفاء وهو واضح وسادسا انه لعله من جهة مفهوم العدد اللهم الا ان يقال
ان كل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الشرط ومنها انه وجها الاول انه لو كان عدم الشرط
موجبا لعدم الحكم المشروط به لزم اباحة اكراه الفتيات على البغاء عند عدم ارادتهن

تاسيها يدل على كون الانتفاء عند الانتفاء من اللوازم البينة لمدلول الجملتين اما دلالة الوجه الاخير
فواضحة لكون التبادر لا يتحقق في غير البين من اللوازم واما دلالة الوجهين الاولين فلان حاصلهما
اثبات كون مدلولهما كون المقدم شرطا للتالي بمعنى ما ينتفي بانتفائه الشيء ولا ريب في كون الانتفاء
عند الانتفاء من اللوازم البينة لمعنى الشرط ان لم يكن جزءه بل التحقيق كونه جزءه وهذا احد الايرادات
عليهما فان المفهوم عندهم من المدلولات الالتزامية والوجهان مقتضيان لكون الانتفاء عند الانتفاء
المستفاد من الجملتين داخلا في معنى الجملتين لا انه خارجا عن معناهما فان قيل اللزوم البين
في الاستدلال فان اللازم البين عبارة عما يلزم تصوره من مجرد تصور ملزومه تلك الاستدلال
انما هو لتحقيق اصل مدلولهما ليترتب عليه لزوم الانتفاء عند الانتفاء لا لاثبات اللزوم بعد تحقيق
اصل المدلول والاستدلال على هذا الوجه لا ينافي كون المدلول عين الموضوع له فضلا عن منافاة
كونه لازمه او لا ترى انه يستدل في اكثر مباحث الالفاظ من علم الاصول على اثبات المعاني
الحقيقية لها وهذا بمكان من الوضوح ومنها ان يعلى ابن امية فهم من تعليق القصر على الخوف
بكلمة ان عدم القصر عند عدم الخوف حيث سال عمر ابن الخطاب وقال له ما بالنا نقصر وقد امنا
وقد قال تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم
عمر ايضا ذلك لقوله له لقد عجبت منه فسالت النبي عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق عند عدم المعلق عليه وهما من اهل اللسان
مع تقرير الرسول اياهما على ذلك دليل على المدعى واعترض عليه اولا بالمنع من فهمهما ذلك
ومن كون التعجب من بقاء المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضي هو الاتمام
عند تحقق المقتضي لانهما عقلا من الايات الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام وان حالة
الخوف مستثناة منها فبقي ما عداها ثابتا على اصله وهو الاتمام وما قيل من منع دلالة الايات
على وجوب الاتمام لما ورد عن عائشة ان كلا من صلوة الحضر والسفر كانت ركعتين فاقرت صلوة
السفر وزيد في صلوة الحضر ففيه انه لو كان كذلك لما اطلق على صلوة السفر انها مقصورة

التخصص والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعالى شرط في تحريم اكراههن على البغاء ارادتهن للتحصن
فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم مشروطه كان عدم ارادتهن للتحصن موجبا لعدم
تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عنه اولا ان ظاهر الاية
تقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يتحقق التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة
اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود محلهما عقلا
لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف
لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان
الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه بحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق الحرمة
به وما قيل من منع الملازمة بين عدم ارادتهن التحصن وارادتهن البغاء لجواز عدم تعلق
ارادتهن بشيء منهما كما في حالة الذهول عنهما ففيه ان الذهول ينتفي عند التنبيه وثانيا
انه مما خرج مخرج الاغلب اذ الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن ولا مفهوم في مثله
وثالثا انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى
الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع ورابعا ما في
المعالم ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط
فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا
اردن العفة فالمولى احق بارادتها او الاشارة الى ان الاية نزلت فيمن يردن التحصن
ويكرههن المولى على الزنا قال الفاضل الشيرواني في تعليقه المعالم ولا يخفى ان الدلالة
لو كانت عقلية منشأها لزوم العبث في فعل الحكيم كان هذا الشرط في غاية الحسن واما
لو قلنا ان الدلالة من جهة التبادر من اللفظ عرفا او لغة كما ذكره المص وجماعة من العلماء
فلا يتاتى هذا الشرط الا ان يلتزم ان الواضع عين اللفظ بازاء هذا المعنى بعد

علم

علمه فيما لم يتحقق فائدة اخرى غيره ومثل هذا الوضع لم يعهد من الواضع في غير هذا
الموضع وايضا يكون تسميته مفهوما وعده اضعف من المنطوق محل تامل اذ لا فرق بينه
وبين ما يسمونه منطوقا لكون كل منهما بوضع الواضع وتعيينه واما على ما ذكرنا فالاول
ظاهر واما الثاني فلان عدم العلم بالفائدة لما كان راجعا الى عدم الوجدان وهو
لا يدل على عدم الوجود وانما يورث ظنا ضعيفا في الاغلب كانت الدلالة ضعيفة انتهى
كلامه الثالث انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء اخر وح لا يلزم من عدم الشرط مطلقا
عدم المشروط وفيه ان قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين لا خصوص ما فرض
شرطا او القائم مقامه لا بخصوصه وح لا يتحقق عدم الشرط على تقدير عدم احدهما ووجود
الاخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته ومما يتفرع على المسئلة قولهم اذا بلغ الماء
قلتين لم يحمل خبثا وقول الصادق ع اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء فعلى حجية مفهوم الشرط
يدل على تنجس ما دونه بمجرد الملاقاة فيكون حجة على من قال بعدم انفعال القليل با
النجاسة كابن ابي عقيل وعلى من خصه بالجاري فانه شامل له ولغيره من حيث العموم فيكون
مخصصا لقوله خلق الماء طهورا لم ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه والا فلا قال الشهيد
الثاني وادعى بعض الفقهاء اجماع الاصوليين على حجية المفهوم في هذا الخبر وان نوزع في غيره
المسئلة الخامسة في بيان مفهوم الوصف فاختلفوا فيه فاثبته قوم وهو المحكي عن الشافعي
واحمد والاشعري ونسبه العضدي الى كثير من العلماء والرازي الى معظم فقهائهم ومنهم الشيخ
والعلامة والشهيد في الذكرى والى الشيخ في الاول والعلامة ظاهره في الثاني ونفاه قوم وهو المحكي
عن ابي حنيفة والقاضي ابي بكر والغزالي وجمهور المعتزلة وابي علي الجبائي وابي هاشم والقفال وابن
شريح وفخر الدين الرازي والمرتضى والفاضلين ونسب في الزبدة الى الاكثر وفي المعالم الى كثير
من الناس واثبته ابو عبد الله البصري في ثلث صور دون ما عداها احدها ان يكون ذكره
للبيان كما قال في خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله في الغنم السائمة منها زكوة ثانيها ان يكون للتعليم

ويمهيد القاعدة كخبر التحالف وهو قوله ان تحالف المتبايعان في القدر او في الصفة فليتحالفا
وليترادا ثالثها ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة مثل ان يقول احكم بشاهدين
والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به وقبل ايراد ادلة الجانبين لا بد من
تحرير محل النزاع في البين فليعلم ان المراد بالوصف في المقام هو اعم من الوصف بمعنى المشتق
والوصف بمعنى النعت النحوي كما يظهر من استقراء ما اوردوه في هذه المسئلة من الامثلة من
تمسكاتهم بمفهوم الوصف في تضاعيف الاصول والفقه او لا ترى الى تمسك كثير منهم بمفهوم
الوصف في اية النبا على حجية خبر عدل واحد مع ان الوصف فيها بمعنى المشتق وقد صرح بذلك
التفتازاني في شرحه على شرح المختصر وظاهر كلام الردود والنقود وظاهر المحكي عن الامدي
ان المراد هو الثاني وهو ظاهر عميد الدين في عنوان المسئلة حيث قال اختلفوا في الخطاب
الدال على حكم متعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله في الغنم السائمة زكوة فان الظاهر
من الاسم العام المقيد بصفة خاصة ان يكون الصفة نعتا نحويا لكن حيث يظهر من ايراده امثلة
من قبيل الوصف بمعنى المشتق ان محل النزاع عنده ما هو اعم من القسمين وح ينبغي ان
يوجه كلامه في العنوان بان مراده بالاسم اعم من المقدر والمذكور ليشمل كلا القسمين
وقد جعل بعض المتاخرين محل النزاع في المسئلة الوصف النحوي وجعل المشتق الذي
لا يكون نعتا نحويا داخلا في اللقب مدعيا نص غير واحد على ذلك وفيه اولا ان امثلتهم
في هذا الباب للصفة بغير النعت النحوي تنادي باعلى صوتها شمول محل النزاع للوصف بمعنى
المشتق نحو تمثيلهم بقوله مطل الغني ظلم وقوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه فان الواجد
والغني فيهما مشتقان وليسا بنعتين نحويين ونحو تمثيلهم بقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق وبقوله ومن قتل منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فالخشية والمتعمد فيهما ليسا
بنعتين نحويين قال الشهيد الثاني في التمهيد عند تعداد فروع مفهوم الشرط والوصف
ومنها قوله ليس لعرق ظالم حق بالاضافة على الحقيقة او الوصف بالاسناد المجازي فانه

مرد

يدل بمفهوم وصفه على ان عرقا غير الظالم له حق وان خبر بحاله في التعميم وثانيا
ان ادلتهم على ثبوت المفهوم للوصف مقتضى للتعميم فان قيل حمل كلامهم على العموم مقتضي
لاستعمال لفظ الوصف او الصفة في كلامهم في معنييهما وهو على تقدير جوازه في غاية
الوهن والمرجوحية او استعمالها في معنى عام مجازي وهو خلاف الاصل او لتحقق نقلهما
في اصطلاح الاصوليين الى ما يعمهما والاصل عدم النقل قلت لا حجر في التزام احد
الامور المذكورة بعد قيام الدليل ثم ان فائدة النعت التخصيص وهو تقليل الاشتراك
في النكرات كما في رجل تاجر والتوضيح وهو رفع الاحتمال في المعارف نحو جاءني زيد
التاجر والمدح والذم نحو اعوذ بالله العظيم من الشيطان الرجيم والترحم نحو انا عبدك
المسكين والتعميم نحو ان الله يرزق عباده الطائعين والعاصين والتفصيل نحو مررت
برجلين عربي وعجمي والابهام نحو تصدق بصدقة قليلة او كثيرة والتوكيد نحو نفخة واحدة
والكشف عن الماهية نحو الجسم الطويل العريض العميق كذا نقل عن بعض المحققين قال بعض
العلماء والفرق بين النعت الكاشف والنعت المؤكد ان الاول مفسر والثاني مقرر والفرق
بين التفسير والتقرير بين وقال بعض اخر الفرق بينهما ان المؤكد يؤكد بعض مفهوم المنعوت والكاشف
يكشف عن تمام ماهية المنعوت ويظهر من الشهيد الثاني في التمهيد ان المراد بالتوضيح
ما يشمل التاكيد والكشف عن الماهية حيث انه مثل له بنفخة واحدة وعشرة كاملة
ولا تتخذوا الهين اثنين وهذا يدل على شموله للتوكيد وقال بعد ما اورد فوائد النعت
اذا عرفت ذلك فيتفرع عليه امور منها الاختلاف في ملك العبد وعدمه من قوله تعالى عبدا
مملوكا لا يقدر على شيء فان جعلناه للتوضيح دل على عدم ملكه مطلقا وان جعلناه للتخصيص
فمفهومه الملك لان التخصيص بالوصف يدل على نفيه عن غيره والحق ان اشتراكه يمنع دلالته
بمجرده ومنها الاختلاف في اشتراط القبض في الرهن من قوله تعالى فرهان مقبوضة فان جعلناه
للتوضيح دل على اشتراطه او التخصيص فلا بل يفيد تخصيص الفرد من الرهان الذي يحصل به

التوثق لصاحب الدين ومن يداء قرينه السياق حيث رتب على السفر وفقد الكاتب مع انهما غير شرط فيه والقول في دلالة الشكل الاول انتهى وهذا يدل على شموله للكشف الماهية كما لا يخفى ويظهر من كلام الشهيد الاول وبعض اخر ايضا اطلاق التوضيح على كشف الماهية ولا يخفى ان المنقول عن بعض المحققين في معنى التوضيح هو المشهور بين علماء العربية ولعل اصطلاح الاصوليين فيه غير اصطلاح اهل العربية فيه اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ريب في ان ارباب الحاوي لا يقصدون من الوصف لغير التخصيص والتوضيح بالمعنى المصطلح عليه عند اهل العربية الانتفاء عند الانتفاء مع انه لا يعقل ذلك في الوصف للكشف والتفصيل والتاكيد كما لا يخفى ومن ها الظاهر عدم دخول الوصف لغير التخصيص والتوضيح في محل النزاع وانما اطلقوا عليه مفهوم الوصف نظرا الى ان الظاهر من الوصف كونه للتخصيص من جهة التبادر وكونه اكثر من غيره والوصف المذكور داخل في محل النزاع قطعا وايضا حجية مفهوم الوصف كغيره مشروط بعدم فائدة للتقييد غير الانتفاء عند الانتفاء والوصف لغير التخصيص والتوضيح له فائدة غير ذلك واما الوصف لفائدة التوضيح المذكور فيمكن دخوله في محل النزاع كما تقتضيه اطلاق القول بمفهوم الصفة ثم انه ظهر مما ذكرنا ان الوصف ظاهر في التخصيص وقد ظهر مما نقلته عن الشهيد الثاني اشتراكه بينه وبين التوضيح فافهم اذا عرفت هذا فاعلم ان حجة المثبتين وجوه الاول انه لو لم يفد تعليق الحكم بالوصف الانتفاء عند الانتفاء لكان التخصيص بالذكر لغوا لا فائدة فيه والتالي باطل صونا لكلام الحكيم عن اللغو وقد اعترض عليه بوجوه الاول ان اثبات وضع التخصيص بالذكر لنفي الحكم عن المسكوت عنه للخروج عن اللغو ولحصول الفائدة اثبات للوضع بالعقل وهو لا يثبت به واجيب عنه اولا بانه ليس هذا اثباتا للوضع بما ذكر بل باستقراء ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين ارادته من اللفظ وما نحن فيه من هذا القبيل فيكون مندرجا تحت القاعدة الكلية الاستقرائية والاستقراء يفيد الظهور وهو كاف في المقام وثانيها بانا نثبت التعليل في الثاني بالايماء مع كونه

منطوقا بانه لولا ارادة التعليل في الثاني لكان بعيدا فاذا اثبتنا المنطوق بذلك فلنثبت المفهوم بانه لولا ارادة الانتفاء عند الانتفاء من التعليق بالوصف لكان لغوا لا فائدة فيه اولى والتحقيق ان هذا الدليل انما يتم على القول بكون المفهوم مدلولا عقليا كما اختاره الفاضل الشيرازي ولا ينهض دليلا على كونه من المدلولات الالتزامية اللفظية كما هو المستفاد من اكثر العبارات الثاني منع الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكر بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون للمصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير بنحو هذا واجيب عنه اولا بان النزاع فيما لا شيء يقتضي التخصيص سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور وفيه منع وجود صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرح اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتاتى ما لا بد في الحكمة فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل وعلى هذا فيرجع كلام المثبت وجود صورة لا يحتمل فائدة سوى الانتفاء عند الانتفاء ويرجع كلام النافي الى عدمه وان حينئذ بعدم صحة بناء النزاع على ذلك فان وجود صورة لا يحتمل فائدة سوى الانتفاء عند الانتفاء على تقدير تسليمه في غاية الشذوذ والندرة وبناء ثبوت مفهوم الوصف على هذا الاحتمال النادر خلاف طريقة القائلين به اذ بناؤهم في تضاعيف استدلالهم بالايات والاخبار على حمل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء ما لم يظهر بالدليل ارادة خلافه مع انه يكون النزاع قليل الجدوى جدا وثانيا ان النزاع فيما اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سوى نفي الحكم عن غير

محل الوصف بحيث كان غيرها من الفوائد ظاهرا مظنون الارادة كان خارجا عن محل النزاع وفيه ان استلزام عدم الحمل على فائدة للغو مع عدم كون غير الانتفاء عند الانتفاء من الفوائد مظنونا لا يوجب الحمل على الانتفاء عند الانتفاء ثم ان هذا اظهر الفوائد في الصورة المفروضة وان العمل بالمظنة لازم استقام الدليل وح فيصير حاصل الدليل ان تعليق الحكم على وصف وتخصيصه بالذكر من بين سائر الاوصاف لا بد من ان يكون لفائدة واظهر الفوائد فيما لم يظهر للتخصيص فائدة انما هو الانتفاء عند الانتفاء فتعين الحمل عليه لحصول الظهور المطلوب في المقام الثالث النقض بمفهوم اللقب اذ يجري فيه مثل ذلك وهو انه لو لم يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر وليس بمعتبر اتفاقا واجيب عنه بانه لو اسقط اللقب لاختل الكلام فذكره لعدم الاختلال وهو اعظم فائدة فلم يصدق انه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدا وهو المقتضي لاثبات المفهوم فينتفي دلالته على المفهوم الوجه الثاني من حجج المثبتين ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله وفيه ان المرجح غير منحصر في ذلك لما عرفت من احتمال فوائد اخرى الوجه الثالث ان تعليق الحكم بالصفة يفيد في العرف نفيه عما عداها فانه اذا قال القائل الانسان الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يبصر والانسان الابيض لا يعلم الغيب والاسود اذا نام لا يبصر يضحك منه ويعد مستهجنا ولا وجه له الا عدم نفي الحكم عن غير محل الوصف فان قيل لعل وجهه كون ما ذكر من الامثلة بيانا للواضحات قلت من البين ان الاستهجان في الامثلة كما ينشأ من كونها من الواضحات كذلك ينشأ من ذكر قيد لم يكن اليه حاجة اولا ترى انه لا يبلغ استهجان الانسان لا يعلم الغيب مبلغ استهجان الانسان الطويل لا يعلم الغيب ويظهر ذلك في مثال لم يكن فيه استهجان سوى التقييد بالوصف مع عدم

نفي الحكم عن غير محل الوصف كقولنا الميت لا يبرئ الاهليلج وطعمه الاهليلج الاسود الذي يكون وفيه خمسة مثاقيل مثلا والجواب ان الاستهجان في الامثلة انما هو لعدم فائدة للتقييد فيها الا العلم بكون فائدته الانتفاء عند الانتفاء اولا ترى ان الامثلة التي فيها فائدة غير ذلك لم تكن مستهجنة الوجه الرابع ان تعليق الحكم على الوصف يشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم واذا كان علة له اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية فان علة الشيء ما تفيد وجوده بوجودها وعدمه بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك الوصف لكان اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو محال اذ التقدير كونه معلولا لذلك الوصف او يستند الى علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصه علة له بل العلة احد الامرين لا بعينه الوصف والعلة المغايرة له وقد فرض الوصف علة له هذا خلف وفيه اولا منع بلوغ الاشعار المذكور حد الاعتبار والحجية وثانيا ان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها ولا يلزم من عدم علامة الحكم ومعرفه عدمه سلمنا لكن لا نسلم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة لها وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا لا يرفع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كانت العلة بمعنى المؤثر وهو ظاهر فان قيل الاصل عدم علة اخرى لذلك الحكم غير ذلك الوصف قلت فعلى هذا لا يكون الدلالة لفظية فان قيل ظاهر اللفظ انحصار العلة في الوصف المذكور قلت فيه منع الوجه الخامس ان ابا عبيد لما سمع قوله ص لي الواجد يحل عقوبته وعرضه اي مطل الغني يحل حبسه ومطالبته قال هذا يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه ولما سمع قوله مطل الغني ظلم قال يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وقيل في قوله ص لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي

شرعاً المراد بالشرع هنا النهي مطلقا او نهي الرسول خاصة فسمعه فقال لو كان كذلك
لم يكن لذكر الامثلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فيه فجعل الامتلاء من الشعر في قوة الشعر
الكثير يوجب ذلك ففهم منه ان غير الكثير ليس كذلك فاحتج بمفهوم الزم من تقدير الصفة
المفهوم فكيف من التصريح بهما وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة وهما عالمان بلغة العرب
فالظاهر فهمهما ذلك لغة فان قيل لا نسلم فهمهما ذلك لغة لجواز ان يبنيا على
اجتهادهما قلت اولا ان اكثر اللغة انما يثبت بقول الائمة معناه كذا وهذا التجويز
قائم فيه وثانيا ان هذا الاحتمال لا يقدح في افادته الظن وبالا لما ثبت مفهوم شيء
من اللغة فان قيل انه معارض بمذهب الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية
فدل على انه ليس من مفهوم اللغة قلت انه لم يثبت نفي الاخفش له كما ثبت اثبات ابي عبيد
والشافعي له فان ابا عبيد قد ذكر ذلك في مواضع فصار القدر المشترك مستفيضا والشافعي
روى عنه اصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك نفي الاخفش ولو سلم
فمن ذكرناه وهو ابو عبيد والشافعي ارجح من الاخفش لانهما اثنان اعظم منه في العلم
والشهرة فيهما اثنان بالاثبات وهو منفرد بالنفي والمثبت اولى بالقبول من النافي
لانه انما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبت يثبت للوجدان
وانه يدل على الوجود قطعا والجواب انه لا دليل على حجية فهمهما مع مخالفتهما لما ذهب
اليه الاكثر من عدم ثبوت المفهوم للصفة الوجه السادس ان ابن عباس فهم من قوله تعالى
ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك المنع من توريثها مع الولد
ليس ذلك الا للتوصيف ويظهر الجواب عنه مما مر في الوجه الخامس الوجه السابع تبادر المفهوم
عرفا من تعليق الحكم على الوصف الا ترى انه لو قال اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم وجوب
شرائه الابيض حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا واذا ثبت انه يدل على ذلك عرفا ثبت انه كذلك
لغة للاصل والجواب عنه بالمنع من التبادر وعدم الامتثال فيما ذكر ليس لاجل الدلالة

بلاسم

بل لعدم الاتيان بالمأمور به الوجه الثامن ان الغالب في المحاورات خصوصا في كلام
البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز من القيد فيحمل عليه المشتبه الملحوق
لحوقه بالاعم الاغلب حجة النافين ايضا وجوه الاول انه لو دل تعليق الحكم على الوصف
على نفيه عن غيره محله لكانت احدى الثلث وهي باسرها منتفية اما المطابقة والتضمن
واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل
الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق
لا بالمفهوم والخصم معترف بنفيها هكذا ذكره في المعالم واما بالنسبة الى الالتزام فوجهه
على ما ذكره في النهاية ان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين الموضوع له والمعنى
المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكوة في السائمة وانتفائها
عن المعلوفة ليسا متلازمين في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الاخر
ولتجويز العقل شمول وجوب الزكوة لهما كما لو قال زكوا عن كل الغنم او لا زكوة في
شيء من الغنم وعلى ما ذكره في المعالم انه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم
عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة
ولا يخفى انه يستفاد من الاول اعتبار اللزوم العقلي في الدلالة الالتزامية ومن الثاني
كفاية اللزوم العرفي وهو التحقيق قال الفاضل الشيرواني في تعليقة المعالم الظاهر من كلامه
انهم لا يسمون المدلول الالتزامي منطوقا ولا يجرون احكام المنطوق من تخصيص المنطوق
به وغيره في المدلول الالتزامي ولو عقلا وفيه ما لا يخفى هذا كلامه والظاهر انه اراد
انه اذا كان مدلولا التزاميا عقليا كان قطعيا مقدما على المنطوق العام الظني
ويجري عليه احكام المنطوق فلا وجه لجعله مفهوما لا تخصص به المنطوق ولا يجري عليه
احكامه وفيه مع منع ظهور كلامه في عدم كون مطلق الالتزامي منطوقا ان كونه لازما
عقليا للمعنى الموضوع له لا يستلزم كونه قطعي الارادة لان ارادته فرع ارادة المنطوق وتابع له

وارادة المعنى الحقيقي الملزوم للمفهوم غير قطعي فكيف يكون ارادة المفهوم التابع له قطعيا و
بالجملة قطعية المفهوم وظنيته تابعان لقطعية ما له المفهوم وظنيته ولما كان دلالة اللفظ على
المفهوم دلالة تبعية ودلالته على المنطوق دلالة اصلية كان الثاني اقوى من الاول لظهور
كون ما بالاصل اقوى مما بالتبع مضافا الى كثرة تخلف ارادة المفاهيم من الالفاظ ووقوع
الخلاف في ثبوتها وقال ايضا وايضا يفهم منه ان اللزوم العرفي كاف في الدلالة المفهومية حتى
ان ما يجري في المنطوق يجري فيه من تخصيص العام به وجعله حجة وانت خبير بانه غير كاف
الا على تقدير نصب القرينة عليه الا ترى ان جميع المعاني المجازية له لزوم عرفي كما صرحوا
به وما لم ينصب القرينة على استعمال اللفظ لا يأتي الاستدلال به ولو قيل مراده انه
لو تحقق الفهم فلا اقل من ان يكون كذلك ولا يلزم ان يكون ذلك كافيا فما هو
استظهار منه وارخاء للعنان توجه ان هذا يقدح في مفهوم الشرط ايضا فان المطابقة
والتضمن يختص بالمنطوق واللزوم العرفي غير كاف والقول باللزوم العقلي وكونه مفهوما
نفيهما ما عرفت الا ان يقال اراد باللزوم العرفي اللزوم العادي بان يكون تحقق المعنى
الحقيقي مستلزما لتحقق المعنى المفهومي عادة لا عقلا ولم يرد المعنى المشهور بينهم المتحقق
في جميع المجازات وفيه ايضا ان تحقق اللزوم العادي بهذا المعنى في مفهوم الشرط خلاف
البداهة وكذا كونه مفهوما بل هو اقوى من اكثر ما عدوه منطوقا حتى قسموه الى
الصريح وغيره وعدوا من جملة الغير الصريح دلالة قول النبي صلى الله عليه وسلم للاعرابي الذي اخبر بوقاع
امرأته في شهر رمضان اعتق رقبة على علية الوقاع لوجوب الاعتاق او انه اراد ان
بعض افراد اللزوم العرفي كاف ولم يرد اللزوم العادي بخصوصه ولا مطلق اللزوم العرفي
ولكن نفى مطلق اللزوم العرفي مبالغة لكن يبقى الكلام في تحقيق ذلك اللزوم المجهول في الشرط
دون الصفة انتهى وفيه ان اللزوم العرفي كاف في الفهم ولم يرد النقض بالمعاني المجازية اللازمة
عرفا للمعاني الحقيقية المحتاجة ارادتها الى نصب القرينة فان المعاني المفهومية لازمة للمعاني

وان اراد بقوله وفيه ما لا يخفى
توهين اطلاق القول بكون
المفهوم اضعف على تقدير
كون الدلالة في المفاهيم التزامية
فهو متين جدا منه مد ظله

المنطوقية

المنطوقية بحسب الارادة فلا يحتاج ارادتها الى قرينة بل ارادة المنطوق مستلزم لارادتها
والمعاني المجازية غير لازمة للمعاني الحقيقية بحسب الدلالة الخاصة لا الارادة فيحتاج ارادتها الى القرينة
ومما يدل على عدم استلزام ارادة المعاني الحقيقية لارادة المعاني المجازية وقوع الخلاف
في وقوع الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا واضح وقد ظهر مما مر ما في قوله والقول باللزوم العقلي
وكونه مفهوما نفيهما ما عرفت ثم ان هذا الدليل يدل على ان المعتبر في المفهوم كونه من اللوازم
البينة للمعنى المنطوق والا لم يلزم نفي مفهوم الصفة بمجرد نفي اللزوم الذهني والعرفي ونفي الدلالة
الالتزامية كما لا يخفى الوجه الثاني انه لو دل تخصيص الحكم بالصفة على نفيه عما عداه
لدل التخصيص بالاسم على نفيه عما عداه لكن التخصيص بالاسم لا يدل على نفيه عما
عداه فالتخصيص بالصفة لو دل على نفي الحكم عما عداه يجب ان لا يدل على نفيه عما عداه
بيان الملازمة ان التخصيص بالصفة لو دل على نفي الحكم عما عداه لكان انما يدل عليه لان
التخصيص لا بد فيه من غرض ونفي الحكم عما عداه يصلح ان يكون غرضا والعلم بانه لا بد
من غرض مع العلم بان هذا المعنى يصلح ان يكون غرضا والعلم بانه لا بد من غرض
مع العلم يفيد ان ظن ان هذا هو الغرض والعمل بالظن واجب وكل هذا المعنى موجود
في التخصيص بالاسم فوجب ان يكون التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما عداه لان الصورتين
لما اشتركتا في العلة وجب اشتراكهما في الحكم ولما ثبت ان التخصيص بالاسم لا يفيد نفي
الحكم عما عداه وجب في التخصيص بالصفة ان لا يدل على ذلك ايضا الوجه الثالث ان التقييد
بالوصف تارة يرد مع انتفاء الحكم عن غير المذكور وهو متفق عليه وتارة مع ثبوته
فيه نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق حيث لا يجوز قتلهم لغير الاملاق
وقوله في قتل الصيد ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم حيث ان قتله
خطأ يلزمه الجزاء ايضا اذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فوجب
جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وهو ثبوت الحكم في المذكور مع قطع النظر

عن ثبوته في غير المذكور ونفيه عنه بقي هنا امور ينبغي الاشارة اليها الاول مذهب العلامة
ان الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علة لزم من عدمه عدم الحكم ووجهه ما ذكرناه في الوجه الرابع
من وجوه ثبوت المفهوم للوصف وظهر هنا الجواب الثاني تعليق الحكم على الوصف في جنس يقتضي
نفي الحكم عن غير محل الوصف في ذلك الجنس على القول بحجية مفهوم الوصف كما في قولهم في
سائمة الغنم زكوة حيث انه يقتضي على القول نفي الزكوة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي الحكم
عن غير محل الوصف في سائر الاجناس كنفي الزكوة عن معلوفة البقر والابل ام لا المحققون
على الثاني لان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه
مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وبعض فقهاء الشافعية على الاول محتجين
بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك
موجب لنفي علية ما عداه فيلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور انتفاء السوم لان عدم
العلة يستلزم عدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة والجواب ان الوصف المذكور هو
سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون ح علة في جنسه خاصة لا يتجاوز ثبوت سوم الغنم نفيها
الثالث لا تناقض بين قولهم بكون الصفة من المخصصات نحو اكرم بني تميم الطوال وبين اطلاق
المحققين نفي المفهوم للوصف لعدم توقف كونها مخصصة على دلالتها على نفي الحكم
عن غير محل الوصف لكفاية كونها قرينة على ارادة بعض افراد العام منه في ذلك
من دون حاجة الى ثبوت المفهوم للوصف ولذا لا يكون الوصف المنفصل عن العام مخصصا
مثل قولك اكرم بني تميم واكرم علماء بني تميم ولو كان مخصصية الصفة مبنية على ثبوت
المفهوم للوصف لكان الوصف مطلقا مخصصا سواء كان متصلا بالعام او منفصلا
عنه ولكان تعليق الحكم على الوصف مطلقا منافيا التعليق على العام وهذا واضح
الرابع قد يقال ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق
في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم فكيف يقيدون بها المطلق

وهاهنا

وهل هذا الا تناقض واجيب عنه بالتزام التخصيص في كلامهم بان يكون مرادهم
عدم ثبوت المفهوم للوصف فيما لم يكن في مقابله مطلق لخروجه اعلام حيث لم يدل على
عدم مجئ الجاهل واما اذا كان في مقابله مطلق فقد اجمع اصحابنا على ثبوت المفهوم
للوصف فيه كما نقله العلامة في نهاية الاصول ويدل عليه ايضا لزوم التاكيد لولا ارادة
المفهوم فيما اذا كان مقابلا للمطلق والتاسيس خير من التاكيد وفيه مع بعد ارادة
التخصيص المذكور من كلامهم والا لكان الظاهر ان يشيروا اليه اولا منع اجماعهم على ثبوت
المفهوم للوصف فيما كان مقابلا للمطلق ومنع نقل العلامة رفع الله قدره هذا الاجماع
بل انما ادعى الاجماع على حمل المطلق على المقيد لا على ثبوت المفهوم للوصف وثانيا ان
التمسك بخيرية التاسيس على التاكيد مما لا يناسب المقام لصلاحيته لاثبات المفهوم
في جميع الموارد لا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل ان التمسك المذكور انما يتم فيما
نحن فيه لان فائدة التقييد في اعتبار المفهوم فيمنع انحصار الفائدة فيما نحن فيه في المفهوم لاحتمال
ان يكون فائدته الاشارة الى كون محل الوصف افضل والتحقيق في الجواب ان يقال
ان حمل المطلق على المقيد في نحو اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة غير موقوف على
ثبوت المفهوم للوصف بل هو لازم وان قلنا بنفيه فان وجهه انما هو تعارض منطوق
المطلق ومنطوق المقيد وترجيح الثاني على الاول من جهة فهم العرف وكون الجمع اولى
من الطرح ونحو ذلك وبيانه ان حمل المطلق على المقيد مشروط بكون السبب في التقييد
والتكليف متحدين فيهما ومع تحقق الشرط المذكور يحصل التعارض بينهما فان مقتضى
اعتق رقبة في كفارة الظهار انما هو وجوب عتق رقبة ما وحصول الامتثال والبراءة
والكفارة بعتق الكافرة ومقتضى اعتق رقبة مؤمنة انما هو وجوب عتق خصوص المؤمنة
وعدم حصول الامتثال والبراءة والكفارة بعتق الكافرة وحيث ان التكليف و
المكلف به واحدان على ما هو المفروض لزم التعارض بين مقتضى المطلق المذكور ومقتضى

المقيد المذكور والوجه الاقرب في رفع التعارض من جهة العرف وغيره حمل المطلق على المقيد
ومن هنا تبين ان حمل المطلق على المقيد ليس من جهة مفهوم الوصف بل انما هو من جهة
تعارضهما الناشي من اتحاد التكليف ولو كان مبنيا على مفهوم الوصف لما كان وجه لاشتراطه
بثبوت اتحاد التكليف فان مقتضى المفهوم نفي الحكم عن غير محل الوصف وهذا كاف في لزوم
حمل المطلق على المقيد من دون توقف له على الاشتراط المذكور ولا على ثبوت الشرط فالحري
ان يقال ان الاشتراط المذكور مبني على نفي المفهوم للوصف لا ان حمل المطلق على المقيد مبني
على ثبوت المفهوم للوصف وهذا كله واضح بحمد الله سبحانه المسئلة السادسة في مفهوم الغاية ذهب اكثر
المحققين ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والشيخ البهائي وصاحب المعالم منا وابو الحسين
البصري والقاضيين والرازي والغزالي من العامة على ان التقييد بالغاية كقوله تعالى واتموا
الصيام الى الليل وقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية قال العضدي مفهوم الغاية اقوى من الشرط فقال
به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي وعبد الجبار ومنعه البعض من الفقهاء
انتهى والمرتضى والآمدي والحنفية على العدم وينبغي لتحرير محل النزاع ان نقول الكلام في مقامين
المقام الاول في دخول نفس الغاية في المغيا وعدمه وفيه اقوال الدخول مطلقا وعدمه مطلقا
وعليه اكثر المحققين والدخول ان كان من جنس ما قبله نحو بعتك الرمان الى هذه الشجرة
فينظر في تلك الشجرة هل فيها من الرمان ام لا ومنه قولهم قرأت القرآن من اوله الى اخره و
حفظته كذلك فان المتبادر دخول الغاية لذلك وان كانت من غيره لم يدخل ومن ثم لم يدخل
الليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ودخوله في غير المقترن بمن وعدمه في المقترن
به نحو بعتك من هذه الشجرة الى هذه ودخوله ان لم يكن منفصلا عما قبله بمفصل محسوس والا
فلا مثال الاول وايديكم الى المرافق فان المرفق منفصل الحس مشتبه وليس تعيين بعض الاجزاء اولى
من تعيين البعض فوجب الحكم بالدخول ومثال الثاني اتموا الصوم والتوقف المقام الثاني في دلالة

التعليق

التعليق على الغاية على نفي الحكم عما بعدها الحكم ما قبلها وهذا هو محل النزاع في المسئلة
كما صرح به جماعة وربما يقال بكون المقام الاول محل النزاع قال العضدي وقد يقال الكلام
في الاخر نفسه لا فيما بعد الاخر ففي قوله الى المرافق المرافق اخر وليس النزاع في دخول ما بعده
المرافق لنا حجة المثبتان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجئ الليل
ولو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق فان قيل لو كان
خلاف المنطوق لكان الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا البتة وهذا مما لم يقل
به احد قلت لزوم المجازية على تقدير عدم ارادة المفهوم على القول بثبوت المفهوم للغاية
مما لا ريب فيه ويلزم القائل به اعتقاد ذلك وان لم يكن ذلك مصرحا به في كلامهم فان
قيل ان اريد باخر وجوب الصوم ما ينتهي اليه وينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق قلت
المراد ما ينتهي اليه لا بشرط ويلزمه الانقطاع عنده فانهم حجة المخالف ان تقييد الحكم بالغاية
لو دل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي
باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في
الاقسام الثلثة المذكورة واما بطلان الاولين من اقسام التالي فظاهر اذ انتفاء الحكم
فيما بعد الغاية ليس موضوعا له اللفظ لا كلا ولا جزءا واما بطلان الثالث فلاشتراط الدلالة
الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي للمعنى الموضوع له ذهنا او عرفا كما هو التحقيق او ذهنا خاصة
كما ذكره السيد عميد الدين واللزوم مفقود فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك
عن تصور عدم وجوبه في الليل ولا مكان شمول الوجوب لهما فانه لا مانع من ورود الخطاب
فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق وفاقا والجواب المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن تصور الصوم
المقيد بكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل وامكان شمول الوجوب لهما بورود
خطاب فيما بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا
لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك

والسر في ذلك ان المفهوم من المدلولات الالتزامية للمنطوق واشعار اللازم دال على انتفاء الملزوم ولا يلزم التصريح بما يلزم الاعتقاد به وربما لا يصرح به لغاية ظهوره او لاغناء التصريح بنظائره عن التصريح به نعم الكلام لا يلزم على القائل بكون دلالة المفهوم من باب الدلالة العقلية وانما هي من جهة فائدة القيد المجازية على تقدير عدم ارادة المفهوم وهذا واضح ح ع ح

نفياً عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لم يجوزه يدعي استحالته وقوع هذا الفرض

او نقول الحكم المسند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المسند الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود

حال عدم الاول للمسئلة السابقة في مفهوم الحصر والكلام فيها في مقامين المقام الاول في انها هل

في افادتها الحصر وعدمه والثاني على تقدير الافادة هل تفيده بالمنطوق او بالمفهوم اقوال حجة افادته

الحصر وجوه منها ان ابا علي الفارسي نقل ذلك عن النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه

من اعاظم علماء العربية ومنها استعمال الفصحاء لها في مقام باب الحصر ومنها جواز انفصال الضمير

معها في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجه المجوز للفصل

مفقود سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وفيه

نظر فان الفصل وضده من الامور السماعية والنكات المذكورة لهما من الوجوه الاعتبارية

التي لا يصلح الاعتماد عليها في اثبات دلالة الالفاظ وهذا واضح ومنها ان لفظة ان موضوعة

للاثبات ولفظة ما موضوعة للنفي فعند تركيب هذه الكلمة منهما يجب بقاء كل منهما على حالها

لاصالة عدم النقل وح نقول لا يمكن توارده مدلوليهما المعنى النفي والاثبات على محل واحد لا

ستحالة التناقض ولا ورود النفي على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع على بطلانه فتعين

العكس وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر المدعى افادة انما

له وفيه اولاً منع كون ان للاثبات بل انما هو لتاكيد الكلام منفياً كان او مثبتاً مثل

ان الله لا يظلم الناس شيئاً ومثل ان اكرمكم عند الله اتقاكم وثانياً منع كون ما نافية

فانها لا تنفي الا ما دخلت عليه بل تحتمل كونها كافة كما في ليتما ولعلما ونحوهما ومنها

قولهم انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق اذ يتبادر من الاول عدم صحة العمل بلا نية

ومن الثاني عدم الولاء لغير المعتق قال العضدي بعد ايراد الاحتجاج المذكور والجواب ان الحصر

ثمة من عموم الاعمال والولاء اذ معناه كل عمل بنية وكل ولاء للمعتق وهو كلي موجب

فينعكس بالجزئي السالب وهو بعض العمل بغير نية وبعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره

فان قلت يحتمل الولاء للمعتق ولغيره اذ لا منافاة قلت هو ظاهر في نفي الولاء عن غيره والا

كان ما للغير ولاء وليس للمعتق ولا يمكن ان يقال هذا تغاير بالاضافة لا تغاير وجودي

وذلك كما يقال ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال وان لم يمنع الشركة بما ذكرنا ان

ملكية غيره ملكية وليست له انتهى كلامه قال الفاضل الباغنوي في تعليقته تقرير السؤال

ان غاية ما ذكرتم ان كل الولاء للمعتق وهذا لا ينافي ثبوت كله او بعضه لغير المعتق لجواز

اشتراكهما في اضافة الكل اليهما والجواب انه يفيد نفي الولاء من غيره ظاهراً اذ لو ثبت

لغيره ولاء لما كان ثابتاً للمعتق ضرورة امتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق

ليس بعض الولاء للمعتق وقد كان كل الولاء له فان قيل هذا انما يتم لو كان ولاء المعتق

الولاء غيره بحسب الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون تغايرهما بمجرد الاضافة فلا يصدق ان الولاء

الذي لغير المعتق ليس للمعتق قلنا لا يمكن ذلك لان هذا مثل قولنا ملكية الدار لزيد

وهو وان امكن اشتراك زيد وغيره في ملكية الدار لكنه ظاهر في استقلال زيد بالملكية بمثل

ما ذكرنا في الولاء كذا في شرح الشرح وهو مبني على انه جعل قوله وذلك كما يقال ملكية الدار

لزيد اه في موضع الدليل على قوله لا يمكن معطوف عليه اى لا يمكن ان يقال لكن الله وذلك

مثل قولنا ملكية الدار لزيد يستنبط منه علة قوله لا يمكن وذلك كما ترى اقول الاظهر ان

يقال قوله وذلك كما يقال ملكية الدار لزيد من تتمة السؤال يعني في هذا المثال يجوز

الاشتراك في ملكية الدار بين زيد وغيره ومع هذا يصح هذا التركيب وذلك لان التغاير

بين ملكية زيد لها وملكية عمرو لها بمجرد الاضافة ويجوز ان يشترك اثنان في اضافة شيء

واحد اليهما وقوله فانه ظاهر دليل قوله لا يمكن وجوابه وتقريره ان ما ذكرت من المثال

ايضاً ظاهر في الاستقلال وان احتمل الاشتراك احتمالاً مرجوحاً وقوله بما ذكرنا يحتمل

ان يكون تعليلاً لكونه ظاهراً في الاستقلال على ما فسره ويحتمل توجيهه انه وان لم يكن

التغاير الا بالاضافة لكن الحكم على الولاء بالايجاب الكلي يقتضي ثبوتها بجميع الاعتبارات

والاضافات للمعتق لانه المتبادر من التركيب ويحتمل ان يكون متعلقاً بالامتناع اى امتناع

الشركة وان لم يثبت بالدليل الذي ذكرنا في الولاء والجري مثله هنا بناء على ما ذكرت من

جواز ان يكون التغاير بمجرد الاضافة فلا يلزم من ثبوته للمعتق نفيه عن غيره لكن يثبت

عدم الشركة بما ذكرنا من هذا التركيب وامثاله ظاهر في الاستقلال هذا لكن يتوجه على

السؤال وهو قوله لا يمكن اه على هذا التوجيه ان ملكية زيد للدار صفة قائمة بزيد بالقياس

الى الدار مغايرة للصفة القائمة بعمرو ضرورة تغاير الصفتين بتغاير المحلين فجواب الشارح

كانه جواب على سبيل التنزل والظاهر انه وح لم يجعله من تتمة السؤال بل جعله من تتمة كلام

المجيب ثم لو قال وذلك كما يقال الدار لزيد لكان له وجه وح يقال انه في قوة ان ملكية لزيد

وملكية لعمرو ولا يخفى ما في جعل شارح الشرح قوله بما ذكرنا تعليلاً لقوله فانه ظاهر في

الاستقلال فان فيه اعادة نظير المدعي في دفع الايراد عنه وهو نوع مصادرة لعمرو تغاير ان

عند المحقق تأمل حجة القائل بافادتها الحصر بالمنطوق انه لا فرق بين انما الهكم الله

وبين لا اله لكم الا الله وفيه اولاً انه ان اراد عدم الفرق بينهما في اصل الدلالة على الحصر

فمسلم ولكن لا يجدي اذ الكلام في كيفية الدلالة وان اراد عدم الفرق في كون الدلالة

في كليهما بحسب المنطوق فهو اول الكلام وثانياً ان الاول يفيد نفي الالهية عن غير المذكور

مما يعبد من دون الله من الاصنام والثاني يفيد نفيها عن المذكور فالاول من المفهوم والثاني

من المنطوق ويظهر من هذا بضميمة ما دل على افادتها الحصر انه يفيد الحصر بالمفهوم كما هو

واضح حجة عدم افادته وجهان الاول انه لا فرق بين ان زيداً قائم وانما زيد قائم وما هنا

زائد فهي كالعدم وفيه انه تغيير للمدعي واعادته بعبارة اوضح لا استدلال الثاني انه قد ورد

لفظ انما في مواضع من كتاب الله لغير الحصر نحو قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت

قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصراً في الموصوفين بهذه الصفة وقوله تعالى انما يريد الله

ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً فانه لا معنى للحصر هنا لعدم انحصار

ارادته في اذهاب الرجس عن اهل البيت ولعدم انحصار ارادته اذهاب الرجس في اهل البيت

لارادته ذلك في حق غيرهم وقوله تعالى انما انت منذر من يخشيها وانذاره عليه السلام ليس منحصراً

فيمن يخشى الساعة بل هو شامل له ولغيره وحيث استعمل في غير الحصر كان حقيقة فيه لكون الاصل

في الاستعمال الحقيقة فلم يكن حقيقة في الحصر والا لزم الاشتراك والجواب اولاً منع ورودها

لغير الحصر في الكتاب في الايات المذكورة اذ المراد من المؤمنين في الاية الاولى الكاملون في الايمان

والمراد من الانذار في الاية الثالثة انما هو الانذار النافع المؤثر في التقريب الى الطاعة لا

مطلق الانذار واما الاية الثانية فما المراد منها بيان انحصار هذه الارادة في الله تعالى

واما المراد بيان انحصار ارادة الله بخلق العلوم والالطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف

لاهل البيت في اذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم فيكون في الكلام اضمار واما المراد بيان انحصار

ارادة الله اذهاب الرجس في حق اهل البيت في زمانهم لا انحصار مطلق الارادة ولا

ارادة الاذهاب في جميع الازمنة وثانياً انه لا يلزم من استعمالها في غير الحصر كونها موضوعة له لان

الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون بمجرده دالاً على احدهما عيناً

بل لا يمكن ان يكون هنا حقيقة لاتفاق اهل اللغة على ما نقل على كونها موضوعة للحصر

فلو كانت حقيقة في غيره يلزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازاً المقام الثاني

في نحو صديقي زيد والعالم بكر في افادته الحصر بالمنطوق او بالمفهوم او عدم افادته اياه اصلاً

اقوال ومحل النزاع كما ذكره العضدي ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبراً له والترتيب

الطبيعي خلافه فيفهم من العدول اليه قصد النفي عن غيره مثاله اذا لم يقل زيد صديقي او زيد

العالم بل قال صديقي زيد او العالم زيد والمراد بصديقي وبالعالم هو الجنس باقياً على عمومه

لعدم قرينة العهد اذ لو وجدت لخرج عن محل النزاع ولم يدل على نفي الصداقة والعلم

لغير زيد اتفاقاً قال الفاضل الباغنوي في تعليقته اعلم ان ائمة المعاني قد صرحوا بان

تقديم ما هو حقه التأخير مفيد للحصر مطلقاً وجعلوه انواعاً منها ما يحصل من تقديم

متعلقات الفعل كالمفعول والحال والتمييز عليه ومنها ما يحصل من تقديم الفاعل
المعنوي نحو انا عرفت ورجل عرف وزيد عرف على خلاف في الاخير ومنها ما يحصل
من تقديم الخبر على المبتدا نحو تميمي انا والمص لا يقول بالحصر في شيء منها لحبسها في كثير من
المواضع لغير الحصر صرح بذلك في شرح المفصل وهذا انما يكون قادحا لو كان الحكم بافادتها
الحصر كليا اما اذا كان مطلقا فلا كما في مفهوم الصغرى اذ الحق فيه التفصيل ايضا على ما مر
ومنها ما يحصل من تقديم الوصف على الموصوف الاخص منه مفهوما على ان يكون
مبتدا والموصوف خبرا عنه والشيخ عبد القاهر قال بافادة الكل الحصر ثم عكس هذا
ايضا يفيد الحصر فزيد المنطلق زيد منطلق مفيد للحصر على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره
لكن المص خص الكلام بمثل العالم زيد ولم يعتبر عكسه ثم لا يذهب عليك ان الدليل
الذي يذكره يجري في مثل الرجل عمرو بان يكون الخبر المؤخر جنسا لما تقدم من المبتدا
دون وصف اقول فينبغي ان يراد بالوصف في كلام الشرح ما يتناول هذه الصورة ولهذا
قال في شرح الشرح يريد بالحصر بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدا بحيث يكون ظاهرا في
العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما
او غيره مثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي خالد
ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء ولا في عكسه ايضا مثل زيد
العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق
على زيد وجه المناسبة انه لما كان ظاهرا في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابيات
افاد اتحاد الجنس بزيد بحسب الوجود وهو معنى الحصر هذا كلامه قال بعض الاعاظم بعد
حكاية نحو ما نقلناه عن العضدي من جماعة من المحققين وقد يقال ان الاولى تعميم
البحث في كل ما تقدم وكان حقه التاخير على ما ذكره علماء المعاني فيه اشكال لتعدد الفائدة
مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد من ادعاء التبادر وهو غير مسلم في

الجمع

الجمع او ذكر دليل اخر هذا كلامه بجعل افادة الحصر وجه الاول التبادر فان المتبادر من
قولنا العالم زيد ان العالم لا يتجاوز عن زيد الى عمرو او بكر او غيرهما الثاني ان العالم في العالم
زيد مثلا لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية لان الاخبار عنها بانها زيد الجزئي كاذب
ولا المعين لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضا فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقا
فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر واعترض عليه بوجوه منها
انه ان اريد ان الاخبار عن الحقيقة الكلية بشرط الكلية بانها زيد كاذب فهو مسلم لكن
لا نسلم ان الجنس هو الطبيعة الكلية بشرط الكلية بل لا بشرط شيء من العوارض حتى عدم هذا
الاشتراط وان اريد ان الاخبار عما يعرضه الكلية في نفس الامر بانه زيد كاذب
فهو ممنوع ويمكن الجواب عنه بان المفهوم من الحمل والاخبار عرفا انما هو صدق المحمول على الموضوع
وكون الموضوع مصداق المحمول وما بازائه ومن لوازم ذلك كون الموضوع مساويا
للمحمول او اخص منه واذا كان الموضوع الطبيعة المعروضة للكلية والمحمول الجزئي المعين لزم
كذب الحمل والاخبار لكون الطبيعة المذكورة من حيث هي اعم من الجزئي المفروض وان
انحصرت فيه بحسب الخارج بخلاف ما اذا كان الموضوع جميع ما يصدق عليه الطبيعة المذكورة
لجواز انحصار جميع مصداقها في الجزئي المعين فافهم ومنها انه يحتمل ان يكون المراد
من العالم ونحوه من الامثلة المعهود الذهني والقول بان الحمل عليه غير مفيد لم لا ان
افادة كون زيد من افراد العالم في الجملة من الفوائد والعهد الذهني يفيد ذلك
الا ترى ان عكس المقال وهو زيد العالم مفاده ذلك بزعم الخصم وهو مفيد عنده
مع عدم افادته الحصر وهذا واضح والاعتذار عن ذلك ايضا بان الحمل على العهد
الذهني مستلزم لارادة البعض دون بعض وهو ترجيح بلا مرجح مردود بانه دليل على عدم
الحمل على المعهود المعين دون المعهود الذهني الغير المعين اذ ليس فيه ارادة بعض دون
بعض كما لا يخفى وكذا الاعتذار عنه بانه مستلزم لحمل المبهم على المعين مردود اولا بانه

مستلزم لحمل المعين على المبهم وثانيا بمنع بطلانه فانهم ودعوى ان الاصل حمل اللام
على الجنس والحمل على العهد الذهني خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل سواء قلنا بان
المحلى باللام مجاز في المعهود الذهني او قلنا بانه عين الجنس الا انه اريد البعض الغير
المعين من جهة القرينة لا من جهة استعمال اللفظ فيه معارضة بان الحمل على الاستغراق
ايضا خلاف الاصل ومنها ان هذا الدليل آت بعينه في قولنا زيد العالم ولا اشتراك في
الدليل يوجب الاشتراك في الحكم واجيب عنه بان الوصف في صورة التقديم موضوع
فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني وفي صورة التاخير محمول فيراد به مفهوم ذات
موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة وبهذا يتم الدليل في العالم
زيد دون زيد العالم لان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر
بخلاف اتحاده مع عارض كلي فانه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل
منها بحصته منه وهذا بناء على ما تقرر من ان المراد من المحمول هو المفهوم دون
الذات سواء كان نكرة او معرفة وبذلك يندفع ما قيل ان هذا الجواب انما يتم في الوصف
بالتنكير مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا كما
في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا نعم لو كان الالف واللام للموصول كان المراد
الامر على ما قيل فان قيل مدار الاعتراض على ان الدليل الدال على كون العالم زيد
يفيد الحصر لو تم لدل على افادة عكسه للحصر وهذا مما لا يقولون به فمن تصدى للجواب
ينبغي ان يقدح في جريان الدليل في العكس وظاهر ان ما ذكر من الفرق لا يؤثر
في عدم جريان الدليل المذكور فيه فلا يصلح للجواب عن الاعتراض المذكور نعم يمكن
تقريره على ان يكون دليلا اخر على افادة العالم زيد للحصر لا يجري في العكس وليس
فيه توجيه للدليل بحيث لا يجري في عكسه ولعله جواب بتغيير الدليل الى دليل
اخر لا يجري في عكسه قلنا الفرق المذكور يؤثر في عدم جريان الدليل المذكور في

العكس

في العكس وبيانه ان من مقدمات الدليل عدم كون اللام في العالم زيد للجنس لاستلزامه
كذب الاخبار وهذا الفرق مبين لانتفاء هذه المقدمة في العكس حيث ان المراد من
الوصف في صورة كونه محمولا هو المفهوم واذا كان مفهوما كان المراد منه الجنس ولا
يلزم من الاخبار عن الجزئي المعين بالطبيعة الكلية كذب بخلاف الاخبار عن الطبيعة
بالجزئي المعين فحاصل الكلام انه لا يلزم من اتحاد الجنس بالجزئي المعين حصر جميع
افراده فيه لجواز اتحاده بجزئيات كثيرة بخلاف اتحاد جميع ما يصدق عليه بجزئي
معين وحيث كان المراد من العالم في الاصل جميع ما يصدق عليه افاد الكلام الحصر
ومنه في العكس الجنس لم يفد وهذا واضح الثالث انه لو لم يفد الحصر لادى الى الاخبار
بالخاص عن العام وانه باطل اما الملازمة فلانه لا قرينة للعهد وليس للجنس لما مر
بل لما صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد نحو عمرو مثلا يصدق عليه العالم لكان
العالم اعم من زيد وعمرو وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان التالي فلان الجزئيات
للعام ثابت لجزئياتها فيلزم ثبوت زيد لعمرو واذا ثبت هذا بطل حمله للجنس
ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب حمله لما صدق عليه بعد التخصيص
بما يصلح ان يحمل عليه زيد ونحوه من معين وما ذلك الا بحمله لمعهود ذهني
وهو شخص كامل او منتهى في العلم فلا تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم ذلك
فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد واعترض عليه بوجوه منها ان اللازم
من صدق العالم على زيد وعمرو هو ان يكون اعم منهما بحسب الصدق والعام الذي
يلزم من ثبوت الجزئيات ثبوته لجزئياته هو العام بمعنى الاستغراق على ما هو موضوع
الايجاب الكلي والجواب عنه ان المراد بالعام الذي ذكره المستدل هو العام الاصولي
لا المنطقي على ما يدل عليه نفيه كون العالم الجنس واثباته كونه لما صدق عليه
ونحن نقول يلزم من صدق مفهوم العالم على زيد وعمرو انه لو اريد منه الاستغراق كما

هو للفرض كان عاما اصليا ومنها ان المدعي يثبت بمجرد بيان الملازمة وبطلان
التالي من دون احتياج الى انضمام قوله واذا ثبت هذا الى آخره اليه والجواب انه
ليس غرض المستدل بهذه الضميمة اثبات افادة التركيب الحصر بل غرضه انه لما افاد
التركيب الحصر ثبت مطلوبنا اذ ليس المطلوب سوى افادة التركيب الحصر سواء كان
ذلك الحصر صادقا ام لا ومن ثم فلا بد في مثل هذا التركيب مما لا يصدق فيه الحصر لصدق
وتصحيحه من عدوله عن ظاهره الذي هو الحصر وحمله للمعهود الذهني غير معتبر اي
الكامل في العلم وعلى هذا فهذا الدليل راجع الى الدليل الثاني الا انه مشتمل على ضميمة
زائدة لا فادة امر زائد على الدعوى كما لا يخفى ومنها ان ما ذكر صحيح نقول به ولكن لا
يثبت به المدعي بل ينافيه اذ يحصل من التقريب المذكور حصر العالم في زيد بل كون
زيد كاملا او منتهيا في العلم والحاصل ان اللام للمبالغة في علمه لا الحصر العلم فيه
وهو مناف للدعوى وقد ظهر الجواب عنه بما مر من الجواب عن الاعتراض الثاني
ومنها انه يلزم في زيد العالم مثل ذلك فيقال يلزم الاخبار بالعام عن الخاص وبين
الملازمة وانتفاء اللازم بما بيناه ها هنالك وهو الذي نص عليه سيبويه في زيد
الرجل واجيب عنه بوجوه احدها ان اللام في العالم اذا تاخر عن زيد كان للمعلوم
هو زيد بخلاف ما اذا تقدم فانه لا يصلح ان يكون للمتصدق في الاصل ان لا
عهد وهو احدى مقدمات الدليل ولا يصدق في العكس وفيه ان العالم المحمول
على زيد ينبغي ان يكون مستقلا بافادة معناه الافرادي مع قطع النظر عن زيد
ثم ينسب اليه كالموصولات فانك اذا قلت زيد هو الذي علم كان الذي علم مستقلا
عند الافراد ولم يكن اشارة الى زيد وانما يتعلق به ويصير هو اياه بعد الاسناد
الحاصل بالتركيب فكذا اللام التي هي بمعناه والحاصل انه ينبغي ان لا يحتاج العالم
في تعيينه الى زيد هو المحكوم عليه اذ تعيين الطرفين مقدم على الاسناد وتعيينه

بزيد انما هو بعد الاسناد ولا يلزم من عدم احتياجه في التعيين الى زيد عدم
الاحتياج الى الغير مطلقا فلا يتوجه انه يلزم منه ان لا يصح في زيد العالم ان يكون العالم
للعهد وذلك لان عهديته ههنا انما يصح من جهة كونها اشارة الى ما كان معينا لا
من جهة زيد المحكوم عليه بل من جهة اخرى من قرينة حال او مقال فرض تحققها ههنا
وبدونها نلتزم عدم صحة العهدية ومنها ان الاخبار بالعام عن الخاص جائز قطعا
فلا يتم الدليل على بطلانه بخلاف العكس وفيه اولا ان حمل العام على الخاص انما
يجوز اذا كان العام نكرة تدل على كون الخاص شائعا فيه مثل الانسان حيوان واما اذا
كان معرفة نحو الانسان هو الحيوان وثانيا ان حمل العام على الخاص انما يجوز اذا كان منطقيا
لا اصوليا وهو ههنا اصولي فتامل فيه وثالثها الفرق بين الاصل والعكس اذ الوصف في
الاصل مبتدأ محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني وفي العكس خبر
محكوم به فيراد به مفهوم ذات موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوص فح
نقول ان اتحاده بزيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارضها
فانه لا يمتنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منها بحصته منه ورد بانه انما يصح
في زيد عالم لا في زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا كان او جنسا كما في العالم زيد
فيكون عدم الفرق ضروريا وقد يجاب عنه بانه الناقض بوجه الاول انه لو تم ما ذكر من الدليل
في العالم زيد لجرى في العكس وهو زيد العالم وانتم لا تقولون به فيه اولا ان متقوي ذلك فساد
دليلهم على افادة الاصل الحصر وفساد الدليل الخاص لا يدل على فساد المدعي وثانيها ما مر من
الجواب عن الاعتراض الثالث على الدليل الثاني والاعتراض الرابع على الثالث الثاني
انه لو كان العالم زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا لمفهوم الكلمة واللازم
باطل اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم متقدما ومؤخرا وكلا التركيبين يفيد بين زيد
والعالم الاتحاد بهو هو وكون ذات احدهما هو ذات الآخر للزم شمول الحصر ان افاد العام

العموم او شمول عدمه ان لم يفد وحيث كان هذا خلاف المفروض لزم عدم اتحاد مفهوم العالم
متقدما ومؤخرا واما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يتغير بالتقديم هيئة التركيب دون
المفردات وفيه ما مر من ان المراد بالوصف اذا وقع موضوعا انما هو الذات الموصوفة بالوصف
العنواني واللازم من اتحاد زيد به الحصر واذا وقع محمولا فالمراد به المفهوم الذي لا يلزم من اتحاده
بزيد الحصر وح نقول ان اراد من لزوم التغيير في مفهوم الكلمة بالتقديم ان افاد الاصل الحصر
دون العكس هذا القدر من التغيير منعنا بطلان اللازم وان اراد غيره منعنا الملازمة الثاني
ان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس متحدان وان كانا متساويين في الاصل
كانا في العكس كذلك وفيه اولا منع الاتفاق على بطلان التالي لمصير علماء المعاني الى
افادة العكس الحصر على ما حكي عنهم وثانيا المنع من الملازمة والفرق بين الاصل والعكس
ظاهر وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على حاله من العموم ما لم يمنع منه مانع والمانع متحقق في الاصل
وهو استلزامه كون المبتدأ اعم من الخبر وذلك غير جائز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر
اعم من المبتدأ فيبقى على حاله ثم انه لا ينبغي ان يشك في كون نفي الوصف عن غير المذكور
مفهوما سواء قرنا المفهوم بمدلول اللفظ في غير مذكور او بغيره قال الاستاذ زاد ومنع ما قال واما كون
هذا الحصر مفهوما لا منطوقا فمما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا
المسئلة الثامنة في مفهوم العدد فاعلم انه اذا علق حكم بعدد معين فهل يدل على حكم
ما زاد عليه او نقص عنه خلاف فزعم قوم انه يدل على ان حكم ما عدا ذلك العدد بخلاف
حكمه وزعم آخرون الى انه لا يدل على حكم شيء من الزائد والناقص بشيء من النفي والاثبات
وفصل جماعة منهم العلامة والامام الرازي تفصيلا ذكره في المنية والتمهيد الى المحققين
فقال انه متى كان العدد علة لعدم امر دل على امتناع ذلك الامر في الزائد ايضا لوجود العلة
مثال ذلك قوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فانه دال على عدم حمل ما زاد عليه الخبث لوجود علة

عدم حمل الخبث وهو الكر في الزائد عليه وهذا بخلاف ما اذا اتصف العدد المعين بحكم
من غير ان يكون علة له فانه لا يدل على اتصاف ما زاد عليه به مثاله اتصاف ركعتي الصبح بالوجوب
لا يقتضي اتصاف ما زاد عليهما به واتصاف نكاح الاربع بالاباحة لا يقتضي اتصاف ما زاد
عليهن بها هذا حكم العدد الزائد عما علق عليه الحكم واما الناقص عنه فلا يخلو
اما ان يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او خطرا فان كان الاول فاما ان يكون الناقص
واجب الدخول في الزائد او لا فان كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة فانه
يوجب اباحة جلده خمسين وان كان الثاني لم يلزم كاباحة الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم اباحة
الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين
وان كان ايجابا فيدل على ايجاب الناقص فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه
وان كان خطرا فثبوت تحريم العدد قد يكون فيما نقص عنه اولى وقد لا يكون فالاول كما اذا خطر
علينا استعمال الكر مع وقوع النجاسة فيه فتحريم اقل منه اولى ومثال الثاني تحريم جلد الزاني
زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة هكذا ذكر التفصيل في المنية والمحصول وذكره التمهيد
الثاني في التمهيد بنحو اخصر واشمل فقال وذهب المحققون الى انه ليس بحجة مطلقا الا بدليل
منفصل كما اذا كان العدد علة لعدم امر فانه يدل على امتناع ذلك الامر في الزائد ايضا لوجود
العلة وعلى ثبوته في الناقص لانتفائها كحديث القلتين وكذا اذا لم يكن علة ولكن احد
العددين داخل في العدد المذكور ذاك كالحكم بالحظر فان تحريم جلد المائة مثلا يدل عليه
في المائتين ولا يدل في الناقص لا على اثبات ولا على نفي او ناقصا كالحكم بايجاب العدد او
ندبه او اباحته فانه يدل على ذلك في الناقص ولا دلالة فيه على الزائد بنفي انتهى والقول
الثاني والثالث مطبقان على عدم ثبوت مفهوم المخالفة للعدد الا على التفصيل الذي ذكره
التمهيد الثاني في صورة كون العدد المعين علة لعدم امر فان مفهوم المخالفة ثبوت ذلك الامر
في الناقص ويتميز القول الثالث عن القول الثاني بان في الثالث اثبات المفهوم الموافق للعدد

بالتفصيل المذكور وليس هذا في الثاني فانهم حجة القول الاول قولهم في خبر لا انبذن على التمر
عقيب قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وفيه مع ضعف سنده ورده مورد
للبالغة في الياس وقطع الطمع كنظائره المنع من فهمه ذلك ولا دلالة لقوله لا انبذن على ذلك
بل غايته الدلالة على جواز الزيادة وهو حاصل على تقدير عدم ثبوت المفهوم المخالف للعدد
وعلى تقدير فهمه ذلك يجوز ان يكون مستندا الى التعليق بالشرط المسئلة التاسعة في
مفهوم اللقب وليس المراد به اسم المشعر بالمدح والذم على ما هو المصطلح عليه عند النحاة بل
المراد به الاسم كما هو المصرح به في كلام جماعة والمراد بالاسم ما يقابل الوصف لا الكناية واللقب
فيشملها والاسم باصطلاح النحاة وقد وقع الخلاف في ان تعليق الحكم على الاسم هل
يقتضي نفيه عما عداه فذهب جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة عدم
الاقتضاء ومذهب الدقاق والصيرفي من الشافعية وجماعة من الحنابلة وبعض المالكية
الى الاقتضاء للاول وجوه الاول انه لو كان تعليق الحكم على الاسم دالا على نفيه عن غيره
للزم من قولنا محمد رسول الله والعالم موجود وزيد موجود وبكر عالم او قادر او حكيم الكفر
لكون مفهومها نفي الرسالة عن غير محمد فيلزم نفي غيره من الرسل ونفي الوجود عن غير العالم
وزيد فيلزم نفي الوجود عن الله تعالى ونفي القدرة والحكمة والعلم عن غير بكر فيلزم نفيها
عن الله تعالى واللوازم باطلة اجماعا وايضا لزم كذب القضايا المذكورة وهو باطل اجماعا
الثاني انه لو كان دالا على ذلك لم يجز الاخبار بالاعم عن الاخص لكونه كذبا والتالي باطل
اتفاقا وفيه نظر الثالث اتفاق الكل على جواز ان يقال زيد اكل او شرب مع العلم
بان غيره فعل ذلك الرابع انه لو دل قولنا زيد اكل على ان غيره لم ياكل لدل عليه اما
بلفظه او بمعناه والاول باطل لانه ليس في اللفظ ذكر غير زيد فكيف يدل على حكم غير
زيد والثاني ايضا باطل لان الانسان قد يعلم ان زيدا وعمرا اشتركا في فعل ويكون له
غرض في الاخبار عن احدهما دون الاخر فيثبت انه لا يدل عليه بلفظه ولا بمعناه وللثاني

وجهان

وجهان الاول التخصيص الشيء بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر ظاهر يصلح
للتخصيص والاصل عدم غيره فيتعين هو لذلك وفيه ان المخصص تعلق غرض المخبر بالاخبار
عما اخبر عنه دون غيره الثاني انه لو قال لمن يخاصمه ليت امي بزانية ولا اختي تبادر منه الى الفهم
نسبة الزنا الى ام الخصم واخته ولذلك وجب عليه الحد عند مالك واحمد ولولا مفهوم اللقب
لما تبادر ذلك وفيه ان هذا مفهوم القرائن الحالية وهي الخصام وارادة الايذاء والتقبيح
فيما يورد فيه غالبا وليس مما نحن فيه من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة ولهذا
كان مختصا بقذف المخاطب دون غيره عند من يقول به تذنيب يظهر مما مر الكلام في مفهوم
الحال والتمييز والمكان والزمان قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد مفهوم الزمان
والمكان حجة عند جماعة ومردود عند المحققين ثم قال بعد ذكر فروع والحق ان التقييد
في الوكالة ونحوها تابع للفظ ويختص بما قيده لا من حيث المفهوم ومن ثم المخالف من رد
المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها
المسئلة العاشرة في شرائط العمل بمفهوم المخالفة وهي امور منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه
بالحكم او مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة
كذا ذكره العضدي واقتصر بعضهم على اشتراط عدم اولوية المسكوت عنه بالحكم خاصة من دون
ضم عدم مساواته اليه ويظهر من هذا ومن عدم خلافهم في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة
مع خلافهم في جوازه بمفهوم المخالفة ان مفهوم الموافقة اقوى من مفهوم المخالفة ومنه يظهر وجه اشتراطهم
في حجية مفهوم المخالفة عدم ثبوت الحكم للمذكور للمسكوت عنه بطريق اولى ومنها ان لا يكون
خارجا مخرج الغالب المعتاد مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب
في الحجور فليس في الوصف دلالة على مخالفة حكم ما ليس في الحجور لحكم ما في الحجور ومثل قوله تعالى فان خفتم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وذلك ان الخلع غالبا انما يكون عند
خوف ان لا يقوم كل من الزوجين بما امر الله فلا يفهم منه ان عند عدم الخوف لا يجوز الخلع

ومثل قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فان الغالب وقوع النداء
يوم الجمعة في زمان النزول فلا يفهم منه عدم وجوب السعي عند عدم النداء ومثل قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا فان الغالب في الموجب للوضوء انما هو القيام الى الصلوة دون
غيره مثل مس كتابة القران ونحوه فلا يفهم منه عدم وجوب الوضوء لغير الصلوة ومثل قوله
تعالى وان كنتم في سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فان الغالب انما هو احتياج الناس
الى الرهن في السفر مع عدم وجود الكاتب فلا يفهم منه عدم مشروعية الرهن بدونهما ومثل قوله
ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان الغالب ان المرأة انما يباشر نكاح
نفسها عند منع الولي فلا يفهم منه انها اذا نكحت نفسها باذن وليها لم يكن باطلا وعن الاحكام
دعوى الاتفاق على الاشتراط المذكور ووجهه كما يظهر من الشهيد الثاني في التمهيد كثرة حضور
الغالب في ذهن المتكلم فتعليق الحكم عليه في الشرط والوصف انما هو من جهة عدم التفات
الذهن الى غير الغالب وفيه انه انما يتم في كلام غير الله تعالى وغير المعصوم وكما يظهر من المقدسي
الاردبيلي كون الغالب اشد حاجة الى بيان حكمه من غيره وفيه انه لا يدل على عدم دلالة
الوصف والشرط على المفهوم كما لا يخفى على المتامل وكما يظهر من الرازي والعميدي انه اذا
احتمل ان يكون سبب التخصيص هو الغلبة لم يغلب على الظن ان سببه نفي الحكم عما عداه وفيه
انه ان اريد به ما نقلناه عن الشهيد الثاني فيرد عليه ما اوردنا عليه وان اريد
ان الغلبة والعادة من فوائد التخصيص فبطلانه واضح وكما صرح بعض الاعاظم ان النادر
انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ
المعرى فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر
لا بد ان يكون شيئا اخر لا التخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التنبيه بالولد وما
بينا ظهر الامر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى
انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم

لمن منعه

لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وفيه اولا ان ما ذكره انما يدل على عدم حاجة بيان
الحكم للافراد الشايعة الى الوصف الثابت لها لفهمها من المطلق بدونه وهو مسلم ولا
يدل على عدم حاجة اخراج حكم الفرد النادر عن حكم الفرد الغالب الى الوصف المذكور
وهو المدعى وثانيا ان ما ذكره انما يجري فيما اذا وصف المطلق بوصف ثابت للافراد
الشايعة ولا يجري فيما اذا وصف العام بالوصف المذكور كما لا يخفى وثالثا انه لا يجري
فيما اذا علق شيء على الشرط الغالب والوصف بمعنى المشتق ويمكن ان يقال في توجيه
الاشتراط انه لما كان بناء اهل المحاورة على بيان حكم ما هو غالب التحقق لشدة
مس الحاجة اليه وكان بناؤهم على عدم التعرض لما لم يقع او يندر وقوعه وصار ديدنهم
جعل ذلك كالمعدوم وجعله بمنزلة شيء لم يثبت له حكم الغالب كان ذلك قرينة على عدم
دلالة الحكم المعلق على وصف وشرط غالبين على الانتفاء عند الانتفاء وهذا
في محاورة الناس واضح لا ينكر واما كلام الله وكلام المعصوم فهما واردان على طبق محاوراتهم
قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لكن لا يخفى على المتامل عدم جريان
هذا الوجه في النعت ونحن نقول يمكن ان يقال ان وجه عدم حجية المفهوم في النعت
النحوي اذا كان على طبق الغالب ان المسلم من محل النزاع في النعت النحوي انما هو اذا
كان المراد من الموصوف اعم مما يصدق عليه النعت وغيره ونحن نقول ان المطلق
لما ينصرف الى الافراد الشايعة الغالبة فاذا وصف بالنعت الغالب لم يكن الموصوف
اعم مما يصدق عليه النعت وغيره فلم يكن محلا للنزاع ولكن لا يخفى عدم تمامية هذا
الوجه فيما اذا كان الموصوف عاما وعن امام الحرمين انه انكر هذا الاشتراط قائلا بان
الغلبة لا تدفع كونه حجة ولعله لان المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا يسقط من ورود
المنطوق مورد الغالب ومنها ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور ولا لحادثة خاصة
بالمذكور مثل ان يسأل هل في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او

يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة ومنها ان لا يكون هناك تقدير
جهة الحكم المسكوت عنه والا فربما ترك التعرض له لعدم العلم بحاله ولا يكون خوف يمنع
عن ذكر حال المسكوت عنه ومنها غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر غير الانتفاء عند الانتفاء
فانه انما يحمل التقييد بالشرط والوصف ونحوهما على الانتفاء عند الانتفاء لو لم يكن له
فائدة غيره فاذا ظهرت فائدة اخرى بطلت دلالته على الانتفاء عند الانتفاء المسألة الحادية عشر
في ان المفهوم عاما فالمشهور بين القائلين بحجيته عمومه على ما يظهر من استدلالهم
به في ابواب الفقه على المسائل الخلافية اذ هذا انما يتم على تقدير عمومه فانه لو لم يكن عاما
لكان مجملا بالاضافة الى المسائل المختلف فيها ولا يصح الاستدلال به عليها وقد
حكى العضدي القول بعمومه عن الاكثر بل ظاهر عبارة الرازي في المحصول الاجماع عليه من
القائلين بالمفهوم حيث قال عند تعداد اقسام العام الثالث دليل الخطاب عند من
يقول به كقوله عم في سائمة الغنم زكوة فانه يدل على ان لا زكوة في كل ما ليس بسائمة وذهب
الغزالي على ما حكاه الرازي والعضدي الى عدم عمومه والعضدي ذكر اولا ما يوجب عود نزاعه
مع الاكثر الى امر لفظي ثم اختار كونه معنويا فقال الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في ان
له عموما ام لا فقال الاكثر له عموم ونفاه الغزالي وادعى محل النزاع لا يتحقق خلافه لانه
ان فرض النزاع في ان مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق
من الصور او لا فالحق الاثبات وهو مراد الغزالي وهم لا يخالفونه فيه ولا ثالث ههنا
يمكن فرضه محلا للنزاع والحاصل انه نزاع لفظي يعود الى تفسير العام بانه ما يستغرق
في محل النطق او ما يستغرق في الجملة واعلم ان النزاع في ان المفهوم ملحوظ فيقبل القصد
الى البعض منه او لا بل يحصل بالالتزام تبعا لثبوت ملزومه فلا يقبله وهو مراد الغزالي
بقوله لانه لا يتناولهم لفظا وقد سبق الاشارة اليه مثله في مسئلة الاكل قال البائي غنوي
عند تعليقه على قوله اعلم ان النزاع في ان يعني ان النزاع ليس عائدا الى تفسير لفظ العام

حتى يكون لفظيا لكن ظاهر كلام الغزالي في المستصفى يقتضي ان النزاع في تفسير العموم قال
النزاع عائد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا فان من يقول بالمفهوم قد
يظن للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ متشابه دلالته بالاضافة
الى المسميات والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال في
سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ او يخص هذا كلامه
ولا يخفى دلالته ظاهرا على ما ذكرنا فالشارح لما رأى ان النزاع الواقع بين العلماء
الاعيان لا ينبغي ان يكون لفظيا على ما مر في اول بحث العام اول كلام الغزالي بان مراده
من العام ما يقبل التخصيص ويكون العام يجب ان يكون لفظا لا سكوتا انه يجب ان يكون
ملفوظا حقيقة او كان ملحوظا مقدرا حتى يحتمل ان يراد به البعض ولا يكون ضمنا
ملحوظا حتى يكون سكوتا محضا ويكون لازما عقليا ثبت تبعا الملزوم لا يجري في اللازم
فلا يحتمل ارادة البعض وعند الجمهور يكون المفهوم ملحوظا مقدرا يصلح ان يجري
في الارادة فالنزاع حقيقة يرجع الى ان المفهوم هل يكون ملحوظا عند التلفظ بالمنطوق
اولا وعدم مراعاة دلالة ظاهر اللفظ ترجيحا لجانب المعنى طريقة مستحسنة عندهم فلا
يرد ان فيما ذكر من التوجيه عدولا عن ظاهر اللفظ بلا ضرورة انتهى كلامه وقد اختار
جماعة منهم السيد محمد في المدارك والشيخ حسن في المعالم والمحقق السبزواري في الذخيرة
واستادنا الاكمل في شرح الدروس عدم عموم المفهوم في قول ابي عبد الله اذا كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيء واختار جماعة منهم العلامة في المختلف واستادنا الاكمل في شرح الدروس
وصاحب المدارك في فوائد الاستبصار على عمومه والاميرزا محمد على ما نقل عنهما
الشيخ محمد في شرح الاستبصار عدم عموم المفهوم في قول ابي عبد الله في رواية عمار كل ما اكل
لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب قال العلامة في المختلف عند رد استدلال الشيخ بهذه الرواية
على عدم جواز استعمال سؤر غير ماكول اللحم والجواب انه استدلال بالمفهوم فلا يعارض المنطوق

ثم يدل على غير مطلوبه لان السؤال وقع عن الحمام فقال عم كل ما يؤكل لحمه وهو يفهم منه ان
المراد من الحمام وايضا فالطريق ضعيف سلمنا دلالة المفهوم لكن يكفي في دلالة المفهوم مخالفة
المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق وهنا الحكم الثابت للمنطوق الوضوء بسؤر
ما يؤكل لحمه والشرب منه وهو لا يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ منه ولا يشرب
بل جاز انقسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والاخر لا يجوز فان الانقسام
حكم مخالف لاحد القسمين ونحن نقول بموجبه فان ما لا يؤكل لحمه منه الكلب والخنزير
ولا يجوز الوضوء بسؤرهما ولا الشرب والباقي يجوز لا يقال لو ساوى احد قسمي المسكوت عنه
المنطوق في الحكم لانتفت دلالة المفهوم ونحن انما نستدل بالحديث على تقديرها لانا
نقول لا نسلم انتفاء الدلالة لحصول التنافي بين المنطوق والكلي المسكوت عنه فهذا خلاصة
ما افدناه في كتاب استقصاء الاعتبار في تحقيق معاني الاخبار انتهى كلامه رفع في جنان
الخلد مقامه للقول بعموم المفهوم وجوه الاول ان الدليل المقتضي لحجية المفهوم وهو انه لو لم
يكن المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم لم يكن في تخصيصه به فائدة فيصير الكلام لغوا
عبثا غير لائق بالحكيم يقتضي لعموم المفهوم فانه اذا كان احد افراد المسكوت عنه موافقا
للمنطوق في الحكم لكان تخصيص المنطوق بالذكر وعدم التعرض للفرد الموافق له من المسكوت
عنه لغوا لا فائدة فيه وهو غير لائق بالحكيم وقد اشار الى هذا الوجه الامام الرازي
في المحصول فقال قال الغزالي المفهوم لا عموم له لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى
مسمياته ودلالة المفهوم ليست لفظية فلا يكون لها عموم والجواب ان كنت لا تسميه عموما لانك
لا تطلق لفظ العام الا على الالفاظ فالنزاع لفظي وان كنت تعني به انه لا يعرف منه انتفاء
الحكم عن جميع ما عداه فباطل لان البحث عن ان المفهوم له عموم ام لا فرع على ان المفهوم
حجة ومتى ثبت كونه حجة لزم القطع بانتفاء الحكم عما عداه لانه ان ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن
لتخصيصه بالذكر فائدة هذا كلامه فان قيل لعل وجه تخصيص المنطوق بالذكر مع موافقة
بعض

بعض افراد المسكوت عنه له في الحكم عدم وجود عنوان كلي مشهور متعارف شامل للمنطوق وبعض
افراد المسكوت عنه الموافق له في الحكم فخصص المنطوق بالذكر لمخالفة بعض افراد المسكوت عنه له في
الحكم ولفقدان العنوان المتعارف الصالح لشمول المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه الموافق
له في الحكم فوض بيانه الى وقت الحاجة اليه قلت ان هذا انما يتم لو انحصر فائدة الحكم الثابت
للمنطوق والفرد الموافق له في الحكم من المسكوت عنه في التعبير بالعنوان المتعارف الشامل لهما وهو
غير منحصر في ذلك او لا ترى انه لو اشترك سؤر كل حيوان ماكول اللحم وسؤر بعض حيوان غير
ماكول اللحم في جواز الاستعمال لصح ان يقال كل حيوان يجوز التوضؤ بسؤره والشرب منه الا النوع
الفلاني من غير ماكول اللحم مثل الكلب والخنزير مثلا وايضا لو اشترك كل سائمة الغنم وبعض
معلوفته في وجوب الزكوة فيهما لصح ان يقال في كل غنم زكوة الا النوع الفلاني من المعلوفة
وهذا واضح والتحقيق انه لو كان هذا الوجه تاما في اثبات المفهوم لكان تاما في اثبات عمومه
لكنه غير تام في اثبات المفهوم لمنع استدعاء تخصيص شيء بالذكر عند الحكم عليه مع موافقة
اخرى في الحكم نكتة والا لكان مفهوم اللقب ايضا حجة لجريان اصلة فيه مع انه لا حجية فيه عند
المحققين اصلا فالمقتضي للمفهوم في كل ما ثبت فيه المفهوم شيء اخر غير التخصيص بالذكر الوجه
الثاني ان الحكم المخالف الثابت لغير المذكور المعتبر في المفهوم انما يستفاد عرفا من جهة القيد المحقق
في المنطوق ولازم ذلك انتفاء الحكم عن كل ما انتفى فيه القيد مما اعتبر في ثبوت الحكم له القيد
والحاصل انه اذا ثبت حكم لكل فرد من افراد شيء متصف بوصف كذا او مقيد بشرط كذا فمقتضى
التقييد عرفا عدم ثبوت الحكم لشيء من الافراد المذكورة مع انتفاء الوصف والشرط المزبورين
عنه واذا ثبت لبعض افراده مقيدا بوصف كذا او شرط كذا فمقتضى التقييد عرفا عدم ثبوت
الحكم لهذا البعض مع انتفاء القيد بالوصف والشرط المذكورين عنه فيكون عموم المفهوم وخصوصه
تابعين العموم للمنطوق وخصوصه والحاصل انا نقول ان معنى المنطوق في حديث اذا بلغ الماء
قدر كر لم ينجسه شيء ان كل فرد من افراد الماء لا ينجس بالملاقاة بشرط بلوغ كل الافراد المذكورة

حد الكم ونقول ان مقتضى التقييد المذكور عرفا تخصيص كل فرد من افراد الماء بالملاقاة بشرط عدم بلوغه حد الكر ومعنى المنطوق نحو حيث كل ما اكل لحمه يتوضا من سؤره ويشرب ان كل حيوان متصف بانه ماكول اللحم يتوضا من سؤره ويشرب ومقتضى التقييد المذكور ان كل حيوان غير متصف بذلك لا يتوضا من سؤره ولا يشرب منه وهذا مراد صاحب المعالم مما ذكره في رد ما ذكره العلامة في الجواب عن استدلال الشيخ بروايه عمار فقال بعد نقل ما تقدم نقله عن المختلف وفيه نظر لان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق والمعتبر بالمنطوق في مفهوم الشرط والوصف ما يتحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا مما جعل متعلقا له وبغير محل النطق ما ينتفي عنه القيد من ذلك المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد هنا هو قوله كل ما اي كل حيوان والقيد المعتبر وصفا هو كونه ماكول اللحم فالمنطوق هو ماكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره والشرب وغير محل النطق ما انتفى عنه الوصف وهو عبارة عن غير ماكول اللحم من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت عنه يقتضي ثبوت المنع لانه اللازم لرفع الجواز وذلك واضح وان تطرق بعض الاشتباه فيه فليوضح بالنظر في مثال المشهور الذي اشار اليه الشيخ رحمه الله اعني قوله في سائمة الغنم الزكوة فانه على تقدير اعتبار المفهوم فيه يدل على نفي الوجوب في مطلق الغنم المعلوفة بلا اشكال ووجهه بتقريب ما ذكرناه ان التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني وصف السوم والمنطوق هو السائمة من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة فاذا فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان مقتضاه هنا نفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم وذلك بثبوت نقيضه الذي هو العلف فيدل على النفي عن كل معلوف من الغنم فتامل انتهى كلامه وبما قررنا يظهر اندفاع ما اورد عليه استاد الكل في شرح الدروس بقوله وفيه نظر لان المعنى الذي ذكره للمنطوق وغير محل النطق وان الحكم لا بد ان ينتفي عن غير محل النطق بهذا المعنى جميعا مما لا شاهد له عقلا ولا عرفا ولا لغة وانما

هو

هو مجرد ادعاء والقدر المسلم ان العرف يقتضي بمخالفة ما بين الحكم فيما قيد بالوصف او الشرط ونحوهما وفيما عداه اذا لم يظهر وجه اخر للتقييد مثلا اذا كان الحكم كليا مثل في كل غنم سائمة زكوة فلا بد اما الا يكون شيء من غير السائمة فيه الزكوة او لا يكون في بعضها الزكوة واذا كان جزئيا او شرطا مثلا كما يقال بعض الانسان الطويل فقط كذلك يجب ان لا يكون شيء من الانسان الصغير كذلك او يكون كله كذلك وهذا ظاهر عند تتبع محاورات العقلاء ومخاطبات الناس من دون التباس انتهى كلامه رفع في جنان الخلد مقامه ثم انه اراد بقوله فليوضح بالنظر في مثال المشهور انه يوضح بالنظر في ذلك من جهة الفهم العرفي فلا يرد عليه ما اعترض عليه استاد الكل بقوله ثم انه قد ظهر من كلامه ان مثال المشهور دخلا في توضيح الحال ووجهه غير مسلم اذ ما ذكر توجيه للمثال على ما ذكره في الحكم الذي نحن بصدده اصلا كما لا يخفى انتهى الوجه الثالث ظهور الاجماع من القائلين بالمفهوم على عمومه قال في الذخيرة بعد نقل عبارة المختلف المتقدمة لا يصلح هذا ايرادا بعد تسليم دلالة المفهوم لان الظاهر ان من اعتبر المفهوم اعتبر نفي الحكم عن جميع افراد المورد التي قيدت بالوصف عند انتفاء الوصف مثل بر الوجه الرابع ظهور عبارة المحصول عند تعداد اقسام العام في دعوى الاجماع عليه وقد تقدم نقلها الوجه الخامس انه لولا العموم لزم الاجمال والخلو عن الفائدة فيما كان الغرض منه بيان الاحكام وشرح الحلال والحرام وهذا بعينه هو الدليل الذي يثبت به عموم المفرد المحلى باللام وعموم المطلقات وفيه ان هذا الدليل انما يتم في اثبات عموم مطلق كان مقصودا بالحكم ولذا نقول بعدم عموم مطلق ذكر في بيان حكم غيره والمطلق في المفهوم يمنع كونه مقصودا بالحكم بل المقصود به هو المطلق في المنطوق واما المطلق في المفهوم فهو امر تبعي لازم المنطوق ومع فلا يلزم من عدم حمل المطلق في المفهوم على العموم الاجمال فيما كان الغرض منه البيان لمنع كون الغرض في المفهوم بيان الحكم بل هو امر مقصود بالتبع لازم المنطوق ثم ان عموم مفهوم الشرط عند من استدل عليه بان مدلول الجملة الشرطية كون المقدم شرطا للتالي وان انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط في غاية الوضوح لان

استلزام انتفاء الشرط انتفاء المشروط حكم عام لا يختص كما لا يخفى فلم يبق هنا شيء ينبغي التنبيه عليه وهو انه قال بعض الاعاظم قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيها الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا انما يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة ويلزمه ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزمه ان يقول مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزمه ان يقول مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك ورد بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضا من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يوكل لحمه يتوضا من سؤره ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف واللغة على الشيخ كذلك وانت خبير بان ذلك التوهم يشبه ان يكون انما نشا من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدوره مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك يتصادقان ويعمهم والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع ثم قال بعد اختيار مذهب الشيخ وصاحب المعالم والاستدلال عليه والذب عن الاعتراض عليه واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة الى اخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو الماسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فحينئذ توجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد الاخير لا السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يتردد ويقل وروده في كلام الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم لا ما فهمه

فالتحقيق

فالتحقيق ان يقال ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما شمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا انا نقول الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتامل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضا من سؤره موافق لايهما وايهما يتبادر منه في العرف والاظهر ان الثاني المتبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد المسئلة الثانية انه قد عبر في مفهوم الموافقة المعبر عنه تارة بفحوى الخطاب واخرى بلحن الخطاب واخرى بالقياس بطريق اولى والكلام هنا في معنى المقام الاولوية وجهة التنبيه من الادنى الى الاعلى ومن الاعلى الى الادنى في نحو لا تقل لهما اف ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وغيرها من الامثلة فقال قوم على ما حكاه في النهاية انه قياس جلي والمراد منه كما يظهر من تعريف الاكثر ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما لعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق بحصر اشراكها اعتق احد الشريكين شقصه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وقال اخرون على ما حكاه فيه ايضا وفي المعالم ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى في لا تقل لهما اف وقس عليه غيره من الامثلة واختاره المحقق في المعارج قال فالاقوال على ضربين ما يستقل بنفسه في معرفة المراد به وهو يدل اما بصريحه كقوله تعالى ولا يظلم ربك احدا وقوله تعالى

بكل شيء عليم او بنحواه كقوله ولا تقل لهما اف وهذا حقيقة عرفية في نفي الاذية مطلقا انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وقال قوم انه مفهوم الموافقة واختلف كلام العلامة في التهذيب فقال في بحث خطاب الله وقد يدل بالالتزام اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون شرطا للمطابقة وهي دلالة الاقتضاء اما شرعا كقوله اعتق عبدك عني او عقلا كدفع الخطاء او المركب بان يكون مكملا للمقصود كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب انتهى ومثله عبارة المحصول في بحث وانت خبير بان جعل دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب من الدلالة الالتزامية صريح في ان التعدية في الامثلة ونحوها من جهة مفهوم الموافقة وقال في موضع من بحث القياس والاقوى عندي ان العلة ان كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع اخر من البحث اما اذا نص على العلية ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن اصله تامه وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى وانت خبير بظهور ان وجه التعدية القياس وح يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه كما ذكره السيد عميد الدين وقال في موضع اخر من البحث لما بينا ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون الحكم في الفرع اقوى والثاني ان ينص الشارع على العلة المحضرة طريق التعليل في النصوص وانت خبير بظهور ان وجه التعدية في الامثلة ونحوها انما هو اللفظ وهو انما يتم على القول الثاني والثالث حجة القائلين بكونه قياسا وجهان الاول ان دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب العرف وهو ايضا باطل لانه يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي على عدوه ان ينهى عن الاستخفاف بعد امره بقتله والثاني باطل فكذا المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس وفيه نظر فان مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان ما لا يندرج

فيه لم يلزم من انتفائها انتفاء النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بنحواه وهي دلالة الالتزام الثاني انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك الموجب للحكم كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب انما يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة اللفظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له قال في شرح المختصر وقد يقال ان الجلي لا ينكر وقال في المعالم ونحو بانه لا نافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس انتهى وفيه ان الجلي كما يظهر من تعريف الاكثر اعم من القياس بطريق الاولوية من وجه وليس مراده فتامل ولا يخفى ان ما ذكره دفع للسند كما يضر الجواب حجة النافين للقياس وجوه منها ما اشار اليه بقوله انا قاطعون بافادة هذه الصيغ لهذا المعنى قبل شرع القياس قال الباغنوي في تعليقته قال في شرح الشرح اشارة الى ان المراد انه ليس من القياس الذي جعله الشارع حجة والا فلا نزاع في انه الحاق فرع باصل بجامع الا ان ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي اقول حاصله ان الحاق فرع باصل بجامع قد يكون من غير نظر واستدلال وهذا هو القياس اللغوي لكن لا يسمى قياسا في الشرع بل القياس في الشرع انما يطلق على الحاق فرع باصل بجامع اذا كان على سبيل النظر والاجتهاد والنزاع في ان مفهوم الموافقة هل هو القياس ام لا انما هو في القياس بالمعنى الثاني وح كان الحاصل انه يحصل الفهم من غير نظر واجتهاد ولو كان قياسا شرعيا لما امكن العلم بدون النظر ولا يخفى ان المقدمة الاولى محل مناقشة اذ يقول الخصم لعل هذا من قبيل النظريات الجلية ويمكن ان يؤيد ذلك بالحكم في القول الاخر حيث يقول فيه مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا وهو ما اذا كان التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين وذلك لان صحة قطعية المقدمات

انما يكون مستلزما لقطعية المطلوب اذا كان حصول العلم بالمطلوب ههنا على سبيل النظر اقول لكن يرد على هذا التوجيه لكلام الشارح انه لا يلائم قول الشارح قبل شرع القياس وكذا قوله مع قطع النظر عن الشرع بل ينبغي ان يقال قبل النظر والاستدلال اذ الاستدلال بالقياس الذي اعتبره الشارع وسماه المشرع قياسا لا يتوقف على مشروعية القياس والامر من الشارع بالعمل به ولا على ملاحظة الشرع ولعل المراد ما ذكرنا بالعناية واقول الاظهر ان مبنى كلام الشرح على ان القياس انما يعتبر لاجماع اهل الشرع على اعتباره والا فهو لا يفيد الا ظنا ضعيفا غير مقبول ولا معتبر وقد مر ذلك في مسئلة ان القياس يجوز ان يكون مخصصا للعام ولاجل ذلك لم يعتبر القياس في اللغة ولا نفيه الحاق فرع باصل بجامع ثبت عليته بالدوران على ما مر في مبادي اللغة ويرد عليه ان توقف اعتبار القياس على الشرع انما هو فيما لم يكن جليا فتامل ومنها انه يفهم من قولهم لا تعطه ذرة ولا املك حبة وقوله تعالى ولا تقل لهما اف وقوله ولا تظلمون فتيلا تعديه الحكم الى ما فوق المذكور مع قطع النظر عن القياس وشرعه ومن قولهم فلان مؤتمن على القنطار تعديته الى ما تحته مع قطع النظر عنه ومنها مناقضة قولك فلان مؤتمن على القنطار لقولك فلان خائن في الدانق وقولك لا اعطه حبة لقولك واعطه درهما والحكم عليه ومنها انه لو كان قياسا لما قال به نافوا القياس والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واجيب بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني مثل قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وما جرى مجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظني وح يكون اللازم من القول به والمنع من القياس الظني ان لا يكون قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا يقينيا ومنها انه لو منع من العمل بالقياس لم تنتف دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وذلك يؤذن بكون تلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عنه بان منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظني اما القطعي فلا يمكن الاحتجاج على كونه حقيقة عرفية بتبادر

ثبوت الحكم للاعلى او للادنى عرفا والتبادر دليل الحقيقة وفيه ان التبادر الذي امارة الوضع هو المستند الى نفس اللفظ وهو ههنا انما مستند الى المعنى المناسب للحكم لكون قياسا ودالة المعنى الموضوع له بان يكون لازما بينا له لا ينفك تصوره عن تصوره ليكون مفهوما وبالجملة امارة الوضع انما هو التبادر الناشي عن نفس اللفظ دون الناشي عن معناه او عن امر خارج عن اللفظ والمعنى ويمكن الاحتجاج على كونه مفهوم الموافقة بوجهين الاول ان نفي القياس بعضهم اصالة عدم النقل والثاني انه يتبادر من الامثلة ونحوها اصل معناها اللغوي ثم يتبادر منها وينتقل الذهن منها الى الحكم الاعلى او الادنى والتبادر الناشي عن معنى اللفظ وتصوره امارة لكون المتبادر من لوازم الموضوع له وتوابعه كما لا يخفى والتحقيق ان الامثلة التي يجري فيها التعدية بنحو الاولوية على اقسام منها ما جرت عادة ارباب المحاورة باتيانها وايرادها عند تعلق غرضهم بافادة الحكم للاعلى والادنى معا وانما اقتصروا على الادنى او الاعلى من جهة المبالغة من دون ان يكون علة الحكم مقررة واضحة في الاذهان او ذهن المخاطب ومنها ما تقرر علة الحكم المذكور فيه في الاذهان او ذهن المخاطب وانجلت وجدت وجه الحكم وكان اشد مناسبة للفرع من دون جريان عادة ارباب المحاورة باتيانها لاثبات الحكم للاعلى والادنى معا ومنها ما اجتمع عادة ارباب المحاورة باتيانها عند تعلق غرضهم باثبات الحكم للاعلى والادنى ولم تتقرر علة الحكم في اذهانهم ولا ذهن المخاطب وهذا انما اذا كان علة الحكم في الاصل ظنيا او كونه اشد مناسبة للفرع ظنيا او مع الفارق ظنيا كقول الشافعي اذا كان قتل الخطاء يوجب الكفارة فالعمد اولى واذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس اولى وانما كان ظنيا لجواز ان لا يكون المعنى الموجب للحكم في الاصل الزجر الذي هو اشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي للمفرط وربما لا يقبلهما العمد والغموس لعظمهما ومنها ما دل شاهد الحال على ان المقصود التعدية من الادنى الى الاعلى او العكس اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ريب في عدم كون التعدية من الاصل الى الفرع في القسم الاول من جهة

القياس بل هي من مدلولات اللفظ ولا يبعد ان يكون لا اعطيه حبة ولا تعطه ذرة من هذا القبيل
والظاهر عدم كون التعدية فيه معنى حقيقيا للفظ عرفا بل الظاهر انها من اللوازم العرفية
لما استعمل فيها اللفظ لعدم كونها معنى حقيقيا بحسب اللغة واصل عدم النقل يقتضي عدم كونه
كذلك بحسب العرف فثبوت الحكم للاعلى او الادنى في هذا القسم من قبيل المفهوم لعدم كون
موضوع الحكم مذكورا فيه واما القسم الثاني فكل من العلة المعلومة وعادة ارباب المحاورة
صالح للتعدية فينبغي ان يلاحظ ان ايهما سبب التعدية عند المتكلم فان كان الاول كان
قياسا وان كان الثاني كان من جهة دلالة اللفظ ويحتمل ان يكون من جهة اللفظ بمعونة
العلة المعلومة ولا يبعد كون قوله تعالى ولا تقل لهما اف وقوله ولا تظلمون فتيلا من
قبيل هذا القسم والثالث لا ريب في كونه قياسا جليا والرابع لا ريب في كونه قياسا مستنبطا
ظنيا وكثير من اقيسة الاولوية التي تمسك بها جمع من الاصحاب من هذا القبيل نحو الحاق
الاستفاضة المفيدة للظن بشهادة العدلين اذا كان الظن الحاصل من الاستفاضة
اقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين ونحو الحاق الزنا بذات البعل بتزويجها
في ايراث الحرمة الابدية والحاق تزويجها بتزويج المعتدة الرجعية في ذلك من جهة الاولوية
وموردا النص الاخير والتعدية في الخامس من جهة اللفظ بمعونة القرينة الحالية ومن هنا تبين
انه لا وجه لجعل ما يجري فيه الاولوية باطلاقه من احد الاقسام الثلثة اعني القياس الجلي
ومفهوم الموافقة والحقيقة العرفية لعدم كون ما كان علته واولويته استنباطية شيئا من
الاقسام قال بعض الاعاظم وفهم ما قال ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل
به العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه مطلقا محل تامل واضح لانه اذا كان
العلة مستفادة من غير النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعتمد عليها في الاصل ولم يحصل
الاطمينان بالعلية فكيف يكتفي بوجودها في الفرع وان كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم
تاثير الفارق بمجرد كون العلة اكد في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تاثير الفارق من جميع الوجوه

العلة وعلى تقدير شمولها له يجب تخصيصها باخراج ذلك عنه لما دل على اعتبار القطع وكذا
لا اشكال في حجية ما يستفاد علة الحكم فيه من طريق النص او الايماء فان التعدية من جهة
فهم العرف عموم العلة وثبوت الحكم حيثما ثبتت والنهي عن القياس الوارد في الاخبار لا يشمل ذلك
ايضا وعلى تقدير الشمول يجب التخصيص لما دل على حجية العرف وتقديمه على النهي المذكور لكونه اقوى
دلالة وسندا واعتضاده بعمل الاصحاب فان الظاهر اجماعهم على حجية هذا القسم من الاولوية
كما ان الظاهر بل المقطوع حجية القسم الاول وانما الاشكال فيما كان العلة فيه ظنية استنباطية
ويمكن الاحتجاج على اعتباره بافادته للظن والاصل فيه الحجية الا ما دل القاطع على عدم اعتباره
ولم يقم هنا قاطع على ذلك لفقد الاجماع على ذلك لما عرفت من ظهور عبارة التهذيب في حجيته
وان ذلك ايضا ظاهر جماعة من الفقهاء في الفقه ولكون ما دل على النهي عن العمل بالظن على الاطلاق
وبالقياس خاصة عموما واطلاقات ظنية الدلالة غير مقاومة للدليل القطعي على اصالة الحجية
مطلق الظن في نحو زماننا هذا والانصاف ان التتبع البالغ في الاخبار الناهية عن القياس
على الاطلاق وعن خصوص قياس الاولوية الظنية كما في رواية ابان في دية اصابع المرأة وكما في اخبار
النقض على ابي حنيفة بعدم جواز قياس الصلوة على الصوم في عدم سقوط القضاء مفيد للقطع
بعدم اعتبار شيء من الاقيسة الاستنباطية الظنية كما لا يخفى على من جاس خلال الاثار
الواردة في هذا المضمار وظنية كل واحد منها بحسب السند او الدلالة لا ينافي حصول القطع من
المجموع وكون كل واحد من العمومات والاطلاقات قابلا للتخصيص لا ينافي عدم قبول مجموعها ذلك بصيرورة
مضمونها على وجه العموم من جهة انضمام بعضها الى بعض مقطوعا به نظير صيرورة القواعد العامة
مقطوعا بها من جهة الاجماع وكما لا بعد في افادة انضمام بعض الفتاوى الى اخر القطع بالحكم
الكلي مع كون كل واحد منها ظنيا لا بعد في افادة ضم بعض العمومات والاطلاقات الى اخر القطع
بالحكم الكلي مع كون كل منها ظنيا بحسب الدلالة والسند فالحق عدم حجية قياس الاولوية الظنية
الاستنباطية لا يقال كلام الشهيد الثاني في التمهيد يقتضي الاجماع على حجية قياس الاولوية مطلقا

في التخصيص والتقييد (marginal note)

الامن جهة مدخلية خصوصية للمادة وفيما كان الوصف المناسب في الفرع اكد ينتفي هذا
الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف فالقول بانه لعله كان لخصوصية الايذاء الحاصل
بالتافيف مناسبة للتحريم لم يكن حاصلة في الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما
هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة للحكم بالتحريم لم يكن لمادة اخرى وهو مسلم
الانتفاء انتهى كلامه رفع مقامه ويمكن حمل نزاعهم في الحاق حرمة الضرب بحرمة التافيف ونحوه
مما كان علة الحكم مقررة او جرت عادة العرف باثباته للتعدية ويشهد بذلك ان كثيرا منهم فرض
النزاع في الحاق الضرب بالتافيف فانهم ثم انه قال المحقق التفتازاني ان النزاع لفظي ونحن نعد
في المسالة مقالا بعد ايراد الاقوال وحججها وجرحها وتعديلها اذا عرفت ذلك فالحق ما
ذكره بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته قال بعض الاعاظم ولعل وجهه
ان الطرفين اتفقا على الافهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام الى ملاحظة الاصل
والفرع والعلة واختصار القياس المصطلح فالنزاع في تسمية ذلك بالمفهوم والقياس الجلي
المقام الثاني في بيان حجية ما كان علته في الفرع اقوى فنقول ظاهر كلام العلامة في التهذيب
حجية ذلك مطلقا حتى فيما كان العلة فيه ظنية استنباطية وقد مر في المقام الاول نقل
عبارته الدالة عليه وهو ظاهر جماعة من اصحابنا في الفقه كالعلامة والشهيدين حيث تعدوا
فيه عن الاحكام الثابتة بالنص والاجماع الى غير موردها متمسكين في ذلك بالاولوية مع عدم
ثبوت العلة في الاصل بالقطع او الظن المعتبر واحتمال ان يطلعوا على دليل معتبر يدل على علة
الحكم لم نطلع عليه بعيد وذهب جماعة من محققي اصحابنا الى عدم حجية الاولوية فيما لم يثبت
علة الحكم الثابت في الاصل باجماع او نص او تنبيه او ايماء وحجيته فيما عدا ذلك والتحقيق ان يقال
لا اشكال في حجية ما علم فيه علة الحكم في الاصل وعلم ثبوتها في الفرع بنحو اكد وعلم ايضا عدم
الفارق بين الاصل والفرع لكون ثبوت الحكم في الفرع ح قطعيا وحجية القطع من القطعيات
والاخبار الناهية عن القياس لا يشمل ذلك بل هي منصرفة الى الاقيسة الظنية المستنبطة

حيث قال مفهوم الموافقة حجة عند الجميع لان الحكم في المسكوت عنه اولى به في المنطوق لانا نقول
شمول القياس الاولوية الظنية ثم لا انا ادعي حجية مفهوم الموافقة عند الجميع وكون القياس بالاولوية
الظني الاستنباطي منه اول الكلام بل الظاهر عدم كونه منه



